منهجية أهل السنة في الجمع بين النصوص للاستدلال على مسائل الاعتقاد

د. زياد بن عبدالله الحمام

أستاذ العقيدة المشارك بقسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب

جامعة الملك فيصل

الكلمات المفتاحية: أهل السنة - النصوص - الاستدلال - الاعتقاد - المتكلمين - الجمع - التعارض - منهجية

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه أجمعين؛ ثم أما بعد.

فإن الله ﷻ قد حث عباده على طلب الحق، وكفل الأجر لمن اجتهد في طلبه ولم يصبه، والأجرين إذا اجتهد وأصاب.

ففرق الله –سبحانه- بين الصواب والخطأ، وجعل الصواب فوق الخطأ بأن كفل للمصيب أجرا فوق أجر الاجتهاد، وما الاجتهاد إلا تطبيق واقعي للاستسلام لله تعالى ومعرفة مراده: فالأجر الأول لحسن القصد وبذل الجهد، والأجر الثاني: لإصابة الحق.

وإن دل ذلك على شيء؛ فإنما يدل على أن الحق واحد، وأن التعارض في دين الله غير وارد.

وفي هذه الدراسة أعرض لواحدة من طرائق السلف في التعامل مع النصوص الواردة في المسائل الاعتقادية خاصة. وقد أسميتها: منهجية أهل السنة والجماعة في الجمع بين النصوص للاستدلال على مسائل الاعتقاد.

أهمية البحث:

تظهر أهمية هذا البحث في تقرير منهجية أهل السنة في الجمع بين النصوص في مجال الاستدلال العقدي وإبراز ما يميزهم عن غيرهم –لاسيما المتكلمين-في هذا الجانب. وبلورة آلية من آليات فهم الاختلافات العقدية بين الفرق الإسلامية.

أهداف البحث:

أولاً: الوقوف على بعض أصول الاختلافات العقدية بين الفرق الإسلامية.

ثانياً: فهم منهجية أهل السنة والجماعة في الجمع بين النصوص للاستدلال على مسائل الاعتقاد.

ثالثاً: بيان آثار تطبيق هذه المنهجية عند أهل السنة والجماعة مقارنة مع الفرق الإسلامية الأخرى.

منهج البحث:

تم إنجاز البحث وفق المنهج الاستقرائي والاستنباطي.

خطة البحث:

يحتوي هذا البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: اشتملت على: أهمية البحث، وأهداف البحث، ومنهج البحث، ومحتواه.

التمهيد، وفيه أربع مقدمات:

١. المراد بالجمع بين النصوص.
٢. حكم الجمع بين النصوص.
٣. شروط الجمع بين النصوص.
٤. أوجه الجمع بين النصوص.

المبحث الأول: المسالك العامة للجمع بين النصوص في المسائل العقدية، وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: في تعظيم النصوص والتسليم لها.
المطلب الثاني: في مسالك أهل السنة في الاحتجاج بالآثار.
المطلب الثالث: في تعامل أهل السنة مع النصوص المتعارضة.
المطلب الرابع: في الجمع بين النصوص.

المبحث الثاني: نماذج استخدام السلف لهذا المنهج، وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: في باب الأسماء والصفات.
المطلب الثاني: في باب القضاء والقدر.
المطلب الثالث: في باب الأوصاف والأحكام

المبحث الثالث: آثار تطبيق هذه المنهجية في فهم مسائل الاعتقاد والاستدلال عليها، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: الآثار المحمودة لتطبيق هذه المنهجية عند أهل السنة والجماعة.
المطلب الثاني: الآثار المذمومة لمجانبة تطبيق هذه المنهجية.

خاتمة: وفيها نتائج البحث وخلاصته.
فهرس المراجع.

التمهيد:

في هذا التمهيد أقدم بمقدمات ضرورية لبيان ماهية وحكم وشروط ما نحن بصدده؛ وذلك لحصول تمام التصور لمضمون الدراسة.

المقدمة الأولى: المراد بالجمع بين النصوص.

الجمع بين النصوص لفظ مركب فللوقوف على المراد؛ لابد من بيان مفردات المعرف، أو المراد بيانه والذي يتكون من كلمتين أساسيتين: هما: الجمع – النصوص.

فأما الجمع: فمداره على معنى الإضافة والضم، قال ابن دريد: الجمع خلاف التفريق، يقال: جمعت الشيء أجمعه جمعا إذا ضممت بعضه إلى بعض.[1]

وأما النصوص: فجمع نص، ومداره على الرفع والظهور، وأصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، قاله أبو عبيد، وقال ابن فارس: النص: رفعك الشيء، تقول: نصصت الحديث، أي: رفعته إلى صاحبه. ونص كل شيء منتهاه. وفي اللسان: وكل شيء أظهرته، فقد نصصته.[2]

وأما في الاصطلاح[3]: فيعرف بحسب مراد أصحاب الفن به، ويتميز المراد عند الاختلاط بأحد شيئين:

إما بما يضاف إليه، وإما بحسب ما يقابله من معنى.

فيطلقه الجميع على الكتاب والسنة خصوصا، ويضيف إليه الجدليون المعقول، ويطلقه الأصوليون في معنى القطعي مقابلة للظاهر الذي يدل دلالة ظنية، فالنص عندهم ما لا يحتمل إلا معنى واحدا. وقيل ما لا يحتمل التأويل.

ولأن الجمع لا يكون إلا بين ما تفرق أو ما اختلف وتعارض؛ فأقرب لفظ لمعنى الجمع هو التوفيق.

ولأن لفظ (النصوص) يجمع بين أدلة الكتاب والسنة وما دلا عليه من حجج معتبرة؛ فسنستعمل اللفظ نفسه بحروفه أعني لفظ النصوص.

ولأن للجمع شروطا -سيأتي بيانها- فنقيده بقولنا: وجه من وجوه الشرع.

وعلى ذلك يمكن أن نقول: المراد بالجمع بين النصوص: هو التوفيق بين الأدلة الشرعية المظنون تعارضها بوجه من وجوه الجمع المقبولة شرعا.

---

١ جمهرة اللغة، لابن دريد (١/ ٤٨٣).

٢ تهذيب اللغة، للأزهري (٨٢/١٢)، مجمل اللغة، لابن فارس (صـ٨٤٣ـــ)، لسان العرب، لابن منظور (٩٧/٧).

٣ التعريفات، للجرجاني (ص ـ٢٤١ـــ)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، لأبي يحي الأنصاري (صـــ٨٠ـــ).

المقدمة الثانية: في وجوب الجمع بين النصوص.
ولبيان هذه المقدمة؛ لابد من النظر في ثلاثة أمور:
الأول: في مبنى الخلاف المساق في جواز وقوع التعارض بين النصوص.
إن الخلاف الذي يساق في مسألة تعارض الأدلة مبني على الخلاف في مسألة:
هل كل مجتهد مصيب؟ أو هل لله حكم معين في كل حادثة؟
قال ابن مفلح بعد أن ذكر القولين –أولهما امتناع وقوع التعارض-: "وذُكرَ الأولُ عن الفقهاء وكل من صوب واحداً، وكذا في التمهيد: المسألة مبنية عليه، ومع تعادلهما لا نعلم الحق"[1].
اعتراض: قد يقول قائل: إن جل هذه التقريرات في المسائل الفرعية لا العقدية والتي هي محل الدراسة.
وجواب ذلك: أن محل الإشكال في هذا الباب بين السنة وغيرهم؛ هو اضطرابهم في ضبط الأصول والفروع؛ وقد أدى هذا الخلل إلى تضمين الأصول ما هو من الفروع، وإخراج منها ما هو منها.
فمن تدبر المسألة علم أنها تعود إلى اختلاف الفرق في تمييز أصول الدين، فما كان من فروعه –وإن كان في الواقع ركنا- لم يجعلوا لله فيه حكما، وما كان أصلا لم يقبلوا فيه حديث آحاد فأسقطوا كثيرا من صحاح النصوص وأحكامها بتقريرهم البدعي.
يقول ابن القيم: "إنهم قسموا الدين إلى مسائل علمية وعملية وسموها أصولا وفروعاً، وقالوا: الحق في مسائل الأصول واحد، ومن خالفه، فهو كافر أو فاسق. وأما مسائل الفروع، فليس لله تعالى فيها حكم معين ولا يتصور فيها الخطأ، وكل مجتهد مصيب لحكم الله تعالى الذي هو حكمه. وهذا التقسيم لو رجع إلى مجرد الاصطلاح لا يتميز به ما سموه أصولاً مما سموه فروعا، فكيف وقد وضعوا عليه أحكاماً وضعوها بعقولهم وآرائهم ... ومنها: إثبات الفروع بأخبار الآحاد دون الأصول، وغير ذلك. وكل تقسيم لا يشهد له الكتاب والسنة وأصول الشرع بالاعتبار، فهو تقسيم باطل يجب إلغاؤه"[2]
فإذا تقرر أن الخلاف في مسألة وقوع التعارض في النصوص مبني على اختلاف الفرق في التمييز بين الأصول والفروع وأنهم لا يجعلون لله في الفروع حكما معينا، ثم يدخلون في الفروع ما هو من الأصول والعكس؛ كان ضروريا أن نبين مذهب أهل السنة في كل من:

---

١ أصول الفقه لابن مفلح (٤/ ١٥٠٢).
٢ مختصر الصواعق (صـ٥٩٠)

أولا: تقسيم الدين إلى أصول وفروع.[1]
ووجه إيراد هذه المسألة؛ هو إبراز حدي الأصل والفرع اللذين اختلا عند المتكلمة وغيرهم، وسبب الخلل أنهم جعلوا الأصول هي القطعيات تارة، والعقليات تارة، والمسائل العلمية تارة، والطلبيات تارة، وكل هذا لا يجزئ لبيان حد أصول الدين.
ووجه ذلك أن في كل حد مذكور ما يعد مأخذا يفسد المقصود، ونحن نذكر – باختصار- بعض مآخذ كل تعريف.
فأما القول بأن الأصول هي القطعيات: فأشكل عليه أن الضابط ليس وصفا للقول في نفسه، والقطعي لا يصلح للتحديد وحده؛ وذلك أن القطع بالشيء قد يقع للرجل في المسألة ويرى غيره المسألة ذاتها ظنية.
وأما حدها بالعقليات: فمرادهم حصر الأصول على المسائل التي يستقل بها العقل، ويرد على هذا الضابط أن كثيرا من المسائل التي لا دخل للعقل فيها؛ هي من أصول الدين.

وأما حدها بالطلبيات: فيرد عليه أن كثيرا من المسائل الغيبية هي من أصول الدين كالشفاعة والجنة والنار ونحو هذا.
والصواب أن يقال: إن أصول الدين هي المسائل الظاهرة الجليلة التي عظم الشرع شأنها سواء كانت مسائل علمية أم عملية، وما دونها من مسائل الشرع فهي الفروع.

يقول شيخ الإسلام: "الحق أن الجليل من كل واحد من الصنفين (العملي والعلمي) مسائل أصول، والدقيق مسائل فروع فالعلم بوجوب الواجبات كمباني الإسلام الخمس وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة كالعلم بأن الله على كل شيء قدير وبكل شيء عليم وأنه سميع بصير وأن القرآن كلام الله ونحو ذلك من القضايا الظاهرة المتواترة"[2]

قلت: وهذا أقرب الأقوال؛ وذلك أن رتبة المسألة وكونها (جليلة أو أصلا أو ركنا) لابد وأن يستقى من الشرع لا غير، كما أن حدها بأنها علمية أم عملية نوع تكلف بدون دليل.

---

١ انظر كلام ابن تيمية فله بحث نفيس المجموع (٥٦/٤)، ولابن القيم ايضا كلام مهم في هذه المسألة الصواعق (ص ٦١٣).
٢ مجموع الفتاوى (٥٧/٦).

فينتج عن هذا ما يلي:

١- أن من المسائل العقدية ما هو من الأصول ومنه ما دون ذلك، ومن الأصول: مسائل الكفر والإيمان والشفاعة والأسماء والصفات، ومن الفروع: رؤية النبيﷺ لربه عيانا في الدنيا.

٢- أن من المسائل العملية ما هو من الأصول ومنه دون ذلك، فمن الأصول: الأركان الخمس، ومن الفروع: وجوب الوضوء من لحم الجزور، ووجوب الحج على الفور.

فإذا أضفنا إلى هذا أن ما من مسألة شرعية إلا ولها وجه علمي، ولأجل هذا يدرج مصنفو أهل السنة كثيرا من المسائل العملية ضمن المسائل العقدية؛ فإنه لا ينبغي أن نسلم للمتكلمة في دعواهم وإطلاقاتهم وتقسيماتهم، وإنما الصواب ألا نفرق بين النصوص التي تشتمل على مسائل علمية والنصوص المشتملة على المسائل العملية في درء التعارض وأن الحق في كل هذا واحد، وأن كل من لم يصبه فهو مخطئ فإن اجتهد في طلبه فهو مأجور غير مأزور، كما سيأتي.

ثانيا: مذهب أهل السنة في: هل لله حكم معين في كل حادثة؟

ذهب أهل السنة إلى أن لله حكما معينا في كل حادثة، وأن الله تعالى نصب الأجرين لمن اجتهد وأصاب، وأجرا واحدا لمن اجتهد ولم يصب.

وإنما يقع الاختلاف بين أهل السنة أحيانا في هذا الأمر تبعا لاختلافهم في المراد بالخطأ: إذ يطلقه بعضهم ويريد به الإثم، وهؤلاء يقولون: كل مجتهد مصيب، أي غير آثم؛ إذ كيف يأثم من بذل جهده في معرفة مراد الله؟

وقد يراد به عند آخرين عدم العلم أو ضد الصواب، وهذا لا شك بوقوعه عند عدم التوفيق.

وجمهور السلف يطلقون لفظ الخطأ على غير العمد؛ وإن لم يكن إثما كما نطق بذلك القرآن والسنة في غير موضع كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».[١]

وذهب أبو الهذيل والجبائي وابنه والباقلاني -وهو أحد قولي الأشعري- إلى أن كل مجتهد مصيب.

---

١ أخرجه البخاري برقم (٧٣٥٢) ، ومسلم برقم (١٧١٦).

ولو كان هؤلاء يقولون: إن كل مجتهد مستحق للأجر، أو هو مصيب في نفسه من جهة أنه قام بما يجب عليه؛ لكان مستساغا، لكنهم يخلطون بين الأصول والفروع ثم يبنون الأحكام على ما يسمونه أصولا، فصار خطؤهم في الأسماء والأحكام على حد سواء.

وقد استفاضت الأدلة على أن الحق واحد وأن لله في كل حادثة حكما، ومن ذلك: قول الله تعالى: {فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ}[يونس:٣٢]، ومنه قوله: {ولو كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}[النساء:٨٢]، وذم الله الاختلاف فقال: {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا}[آل عمران:١٠٥] وقال تعالى: {ولا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا}[الأنفال:٤٦] وقال تعالى: {تبياناً لِكُلِّ شَيْءٍ}[النحل:٨٩].

قال ابن حزم: فصح أن الحق في الأقوال ما حكم الله تعالى به فيه، وهو واحد لا يختلف، وأن الخطأ ما لم يكن من عند الله عز وجل. ومن ادعى أن الأقوال كلها حق وأن كل مجتهد مصيب فقد قال قولا لم يأت به قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا معقول، وما كان هكذا فهو باطل، ويبطله أيضا قول رسول الله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر» فنص عليه الصلاة والسلام أن المجتهد قد يخطئ، ومن قال: إن الناس لم يكلفوا إلا اجتهادهم فقد أخطأ، بل ما كلفوا إلا إصابة ما أمر الله به قال الله ﷻ: {اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ}[الأعراف:٣]، فافترض عز وجل اتباع ما أنزل إلينا وأن لا نتبع غيره وأن لا نتعدى حدوده، وإنما أجر المجتهد المخطئ أجرا واحدا على نيته في طلب الحق فقط، ولم يأثم إذا حرم الإصابة، فلو أصاب الحق أجر أجرا آخر كما قال عليه السلام: «إنه إذا أصاب أجر أجرا ثانيا»[1].[2]

الثاني: في دفع التعارض في كتاب الله وسنة نبيهﷺ.

---

١ لم أجده بهذا اللفظ في كتب السنة، والظاهر أن ابن حزم ذكره بالمعنى، فمن عادته أن يذكر ما وقع له بإسناد، ويؤيد هذا أنه أعقبه برواية الحديث بسنده إلى البخاري إلى عمرو بن العاص مرفوعا، قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»، وهذا اللفظ هو عين ما أخرجه البخاري (٧٣٥٢) ، ومسلم (١٧١٦).

٢ المحلى (٧٠/١ وما بعدها).

وجه ضرورة بيان دفع التعارض؛ أنه متى تقرر وجوب دفع التعارض استلزم اتخاذ أحد الخيارات الأربع: الجمع أو النسخ أو الترجيح أو التوقف.

وقد استفاضت الآيات الدالات على أن القرآن والسنة وحي من عند الله، يقول جل في علاه: {قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ} [الأحقاف: ٩]، وقال ﷻ: {مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} [النجم: ٢ - ٤].

وفي السنة ما جاء مرفوعا: " ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله"[١]

فإذا تقرر أن الكتاب والسنة وحي من عند الله؛ فإنه لا يجوز أن يكون فيه اختلاف، وقد تحدى –سبحانه- المشركين أن يكون في القرآن –بصفته من عند الله وتشاركه السنة في ذلك تبعا - اختلافٌ وجعلَ الاختلاف فارقا بين كلام الله وكلام غيره، قال ﷻ: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء: ٨٢]. قال قتادة: أي قول الله لا يختلف فيه، حق ليس فيه باطل كقول الناس يختلف.[٢]

وقال في صدر سورة هود: {كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ} [هود: ١] أي أحكمها الله من الباطل، ثم فصلها بعلمه، فبين حلاله وحرامه، وطاعته ومعصيته.[٣]

ولأجل هذا جزم السلف بعدم وجود تعارض ألبتة، ومما روي في ذلك ما جاء عن ابن خزيمة أنه قال: «لا أعرف أنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان -بإسنادين صحيحين- متضادان، فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلف بينهما»[٤]

---

١ أخرجه أحمد برقم (١٧١٩٤) من حديث المقداد بن معدي، والترمذي برقم (٢٦٦٤)، وأخرجه الحاكم وصححه برقم (٣٧٠) ، ووافقه الذهبي.

٢ تفسير ابن أبي حاتم برقم (٥٦٧٩).

٣ الطبري (١٥: ٢٢٦) عن قتادة.

٤ الكفاية في علم الرواية للخطيب (صـ٤٣٣ـ).

وقال الشاطبي: والخامس: أنه شيء لا يتصور؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلا لم يتحصل مقصوده؛ لأنه إذا قال في الشيء الواحد: "افعل" "لا تفعل"؛ فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل لقوله: "لا تفعل"، ولا طلب تركه لقوله: "افعل"، فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف؛ فلا يتصور توجهه على حال، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل؛ لفساد الاختلاف في الشريعة.[1]

ومن معاني الاختلاف وجود التعارض ومخالفة الواقع، ووجه ذم التعارض أنه يبطل التكليف من جهتين:

الأولى: أنه يلزم منه إهمال النصين فيبطل التكليف.

الثانية: أن يقع الكذب في أحد الخبرين المتعارضين صحيحي النسبة للنبيﷺ، وهو ما يلزم منه تهمة النبيﷺ بالكذب –حاشاه-. وكلاهما محال.

قال الخطيب: "وذلك يبطل التكليف إن كانا خبرين أمراً ونهياً وإباحة وحظراً، أو يوجب كون أحدهما صدقاً والآخر كذباً إن كانا خبرين، والنبي صلى الله عليه وسلم منزه عن ذلك أجمع، ومعصوم منه باتفاق الأمة وكل مثبتٍ للنبوة"[2]

فإذا استقر ذلك؛ فإن كلام الله لا اختلاف فيه ولا تعارض: سواء كان بين خبرين قطعيين أو ظنيين أو بين قطعي وظني[3]؛ مادام النصان ثابتين، وإنما يقع التعارض في الأفهام والأذهان لا في النصوص حقيقة. قال المرداوي: "اختلف العلماء في تعادل دليلين ظنيين على أقوال: أحدها: أنه محال، وهذا الصحيح عندنا، وعليه الإمام أحمد، والأصحاب، وأكثر الشافعية، والكرخي، والسرخسي، وحكاه الإسفراييني عن أصحابه، وحكاه ابن عقيل عن الفقهاء"[4]

---

١ الموافقات (٥/ ٦٣)

٢ الكفاية للخطيب (صـ٤٣٣ـ) وعزاه للقاضي أبي بكر الطيب.

٣ يشترط الأكثر اتحاد القوة، والصواب أنه لا تعارض حقيقي مع ثبوت النص سواء كان بين ظنيين أم بين قطعي وظني، وإنما يلجأ إلى الترجيح عند امتناع الجمع.

٤ التحبير" (٨/ ٤١٣١).

وعلى ذلك فإن كل ما صح عن الله ورسوله ﷺ لا يجوز رده ولا إهماله؛ ولهذا وجب الجمع. وهو موضوع العنصر الثاني.

الثالث: في أن الجمع أولى من الترجيح.

حصر العلماء التعامل مع النصوص المتعارضة في أربعة أمور: الجمع – النسخ – الترجيح- التوقف.

فالجمع توفيق بين النصوص فيعمل بالجميع ولا يهمل.

والنسخ: تأخير نص وحصر عمله في زمن دون آخر، وإعمال آخر.

والترجيح: إهمال نص وإعمال آخر.

والتوقف: إهمال النصين.

وإذا كان العلماء يوجبون إعمال كلام المكلفين بقولهم: "إعمال الكلام ما أمكن إعماله أولى من إهماله" ويعللون ذلك بأن المهمل لغو والعاقل يصان عنه[1]، فإن كان ذلك كذلك؛ فإعمال كلام الله ورسوله أولى بلا ريب. والقاعدة: أن كل ما يوصف به المخلوق من صفات المدح وهو جائز على الله؛ فالله أولى به. وكل نقص يتنزه عنه المخلوق –غير جائز في حق الله- فالله أولى بالتنزه عنه.

فإذا قلنا: إن وجود التعارض في كلام المخلوق نقص واختلال في العلم والإدراك؛ فالله أحق بالتنزه عنه.

ولقائل أن يقول: إن النسخ إعمال للخبرين، فالمنسوخ قد عمل به سابقا والناسخ قد بقي حكمه.

وجواب ذلك: أن إعمال النصوص في وقت واحد؛ أولى من إعمالها في وقتين مختلفين في النظر العقلي المجرد. يقول ابن حزم: "إذا تعارض الحديثان أو الآيتان أو الآية والحديث فيما يظن من لا يعلم ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك لأنه ليس بعض ذلك أولى بالاستعمال من بعض ولا حديث بأوجب من حديث آخر مثله ولا آية أولى بالطاعة لها من آية أخرى مثلها وكل من عند الله عز وجل وكل سواء في باب وجوب الطاعة والاستعمال ولا فرق"[2]

---

١ شرح القواعد الفقهية للزرقا (صـ٣١٥ـ).

٢ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٢/ ٢١).

وهذا كلام عام يشمل سائر النصوص الشرعية، المشتملة على المسائل العلمية والعملية على حد سواء.

ولأن الجمع عند مظنة التعارض هو الطريق الوحيد لإعمال الخبرين الصحيحين؛ فإن العلماء اتفقوا على وجوب الجمع بين النصوص وعدم إهمالها متى أمكن الجمع بوجه من الوجوه.

قال القرطبي في معرض دفع النصوص الواردة في المتوفى عنها زوجها إذا حملت: "الجمع أولى من الترجيح باتفاق أهل الأصول"[1] وقد عزاه العلائي لأكثر الأصوليين قائلا: ((وهذا القول هو الذي أطبق عليه جمهور أئمة الأصول)) [2]

وقيد "أهل الأصول أو أئمة الأصول" إنما لمناسبة الحال والمقام –وهو المسائل الفقهية -، وإلا فهي طريقة أهل السنة كافة، والجمع بين النصوص يمثل منهجا عاما لهم كما سيأتي.

وأظهر منه قول الشاطبي: "الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك؛ ولا يصلح فيها غير ذلك"[3]

ولك أن تتصور أن دعوى نسخ نص أو ترجيح بين نصين صحيحين بإهمال أحدهما؛ هو نوع إسقاط لما يتضمنه النص من حكم شرعي فيسقط عبادة أو يبيح محظورا أو يعطل صفة من صفات الله، كما فعل أهل البدع، ولأجل هذا كان حفظ الشريعة وصيانتها من ضروريات الدين ومقاصده العامة.

المقدمة الثالثة: شروط الجمع بين النصوص.[4]

تقرر أن الجمع بين النصوص واجب، وأنه مأوى أهل العلم عند مظنة التعارض ما دام للجمع وجه ممكن، فإن لهذا المسلك شروطا ينبغي تحققها قبل سلوك منهج الجمع بين النصوص، ويمكن إجمالها في عناصر[1]، وهي:

---

١ فتح الباري (٩|٤٧٤)، والقرطبي المذكور هو أبو العباس صاحب المفهم.

٢ تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال (صـ٥٩ـــ).

٣ الموافقات (٥٩/٥).

٤ ينظر: الرسالة للشافعي (صـ٣٤ــ)، مقدمة ابن الصلاح (صـ٣٩١ــ)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٣٦) الموافقات (٥/ ٣٤١)، البحر المحيط للزركشي (١٢١/٨ وما بعدها)، التحبير شرح التحرير (٨/ ٤١٢٦)، شرح نخبة الفكر للقاري (٣٦٢ وما بعدها).

١- ثبوت صحة الخبرين المتعارضين.
٢- وجود التعارض بين الخبرين.
٣- أن يكون محل التعارض بين خبرين فأكثر.
٤- أن يكون الخبر خبرا شرعيا.
٥- أن يمكن جمعه بوجه من الوجوه.
٦- ألا يعود الجمع على نص شرعي آخر بالإبطال.

ونحن نورد هذه الشروط على أن يصحبها تعليقات توضيحية للمراد من كل شرط مذكور.

الشرط الأول: ثبوت صحة الخبرين المتعارضين.

فيشترط للجمع بين النصوص أن يكون الخبران ثابتين، فإذا كان أحدهما ضعيفا لم يكن ذلك محلا للتعارض؛ فإنه يقدم الثابت فيهما ويؤخر الضعيف لاسيما في المسائل العقدية الخبرية؛ إذ الحديث الضعيف غير معتبر في الأحكام والعقائد سواء.[٢]

ولذلك قال الحافظ ابن حجر: وليحذر المرء من دخوله تحت قوله صلى الله عليه وسلم: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين". فكيف بمن عمل به. ولا فرق في العمل بالحديث في الأحكام، أو في الفضائل، إذ الكل شرع.[٣]

فإن قيل إن القول بترك العمل بالحديث الضعيف مطلقا؛ قول مناف لعمل الأئمة!
فجواب ذلك في وجوه:

الأول: أن طائفة من الأئمة كانوا يرون ترك العمل بالحديث الضعيف مطلقا، وهو ظاهر قول البخاري ومسلم وحكي عن ابن معين، وبه صرح ابن حزم. قال القاسمي: "الأول: لا يعمل به مطلقًا؛ لا في الأحكام، ولا في الفضائل. حكاه ابن سيد الناس في عيون الأثر، عن يحيى بن معين، ونسبه في فتح المغيث لأبي بكر بن العربي، والظاهر أن مذهب البخاري ومسلم ذلك أيضًا يدل عليه شرط

---

١ باستقراء طرائق العلماء، وسأعزو كل قول لقائله.

٢ ولذلك عيب مثل على بعض من كتب في مشكل الحديث المبالغة في تأويلها حتى تكلفوا تأويل الضعيف والموضوع. قال شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٣٦) "ولكن هؤلاء يقرنون بالأحاديث الصحيحة أحاديث كثيرة موضوعة، ويقولون بتأول الجميع، كما فعل بشر المريسي ومحمد بن شجاع الثلجي وأبو بكر بن فورك في كتاب مشكل الحديث حتى أنهم يتأولون حديث عرق الخيل وأمثاله من الموضوعات". اهـــ.

٣ تبيين العجب بما ورد في فضل رجب، لابن حجر العسقلاني (ص: ١١).

البخاري في صحيحة، وتشنيع الإمام مسلم على رواة الضعيف كما أسلفناه وعدم إخراجهما في صحيحهما شيئًا منه، وهذا مذهب ابن حزم رحمه الله أيضًا"[1]
الثاني: أن ما جاء عن أحمد وغيره أنه يقدم الحديث الضعيف على القياس؛ فمراده ما انحط عن درجة الصحيح مما ينجبر بغيره، يقول شيخ الإسلام: ومن نقل عن أحمد أنه كان يحتج بالحديث الضعيف الذي ليس بصحيح ولا حسن فقد غلط عليه ولكن كان في عرف أحمد بن حنبل ومن قبله من العلماء أن الحديث ينقسم إلى نوعين: صحيح وضعيف. والضعيف عندهم ينقسم إلى ضعيف متروك لا يحتج به وإلى ضعيف حسن كما أن ضعف الإنسان بالمرض ينقسم إلى مرض مخوف يمنع التبرع من رأس المال وإلى ضعيف خفيف لا يمنع من ذلك.[2]
الثالث: أن من رأى العمل بالحديث الضعيف اشترط لها شروطا: منها أن يكون في فضائل الأعمال وألا يكون فيه متهم بالكذب وأن يندرج تحت أصل عام، وألا يعتقد ثبوته وإنما الاحتياط.[3] وقد مر بنا كلام الحافظ –وهو من اشترط الشروط السابقة- حيث قال: ولا فرق في العمل بالحديث في الأحكام، أو في الفضائل، إذ الكل شرع.[4] وأصرح منه قول شيخ الإسلام: "ولم يقل أحد من الأئمة إنه يجوز أن يجعل الشيء واجبا أو مستحبا بحديث ضعيف، ومن قال هذا فقد خالف الإجماع"[5].

<u>الشرط الثاني: وجود التعارض بين النصوص.</u>

لا يطلب الجمع إلا فيما بدا فيه تعارض أو اشتباه، ولذلك نحن في حاجة لمعرفة المراد بالتعارض وأنواعه وشروطه.

المراد بالتعارض: [6]

وهو لغة: مصدر من تعارض الشيئان: إذا تقابَلاً، تقول: عارضته بمثل ما صنع، أي: أتيت بمثل ما أتى، فتعارض البينتين: أن تشهد إحداهما بنفي ما أثبتته الأخرى، أو بإثبات ما نفته.

---

١ قواعد التحديث، للقاسمي (صـ١٦٥ـ).

٢ مجموع الفتاوى (١/ ٢٥١)

٣ قواعد التحديث (صـ١١٦ـ).

٤ تبيين العجب بما ورد في فضل رجب (ص: ١١).

٥ مجموع الفتاوى (٢٥١/١).

٦ المطلع على ألفاظ المقنع (صـ٤٩٥ـ). البحر المحيط (١٢٠/٨). التحبير شرح التحرير (٨/ ٤١٢٦).

وأما اصطلاحا: فقد ورد فيه تعاريف كثيرة، وأقرب ما جاء في الباب هو ما أطلقه الزركشي وتناقله عنه غيره، وهو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة.
ومعنى التعارض بين الخبرين على ما قال المرداوي: وذلك إذا كان أحد الدليلين يدل على الجواز والدليل الآخر يدل على المنع، فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز، فكل منهما مقابل الآخر ومعارض له ومانع له.
قلت: وأعم منه أن يقال: أن يخالف مقتضاه مقتضى الآخر، وإنما أراد التمثيل أو ما يخص مسائل الفقه.
وإذا كان المراد بالتعارض هو ما يقع بين النصوص الشرعية الثابتة؛ فيبقى التعارض جزئيا أو ظاهرا وحسب، وينبغي حينها أن نقيد التعريف بـ الظاهر إذا أردنا به التعارض الجائز وقوعه في النصوص، فيقال: هو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة الظاهرة.
ووجه ذلك أن التعارض بمعناه العام والذي يقتضي المنافاة العامة وهو ما يقع في ذهن المجتهد لأسباب كالجهل بالعلة أو الجهل بالتاريخ أو بنصوص أخرى توفق بينهما؛ فهو مجرد تعارض ظاهري ذهني غير حقيقي، ولذلك إذا وفق مجتهد في الجمع بين النصوص لم يبق تعارض، وهذا هو النوع الوحيد الذي يرد في نصوص الشرع الثابتة.
ولذلك كان المحدثون يعرفون النصوص المتعارضة[1] بأنها "أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهرا فيوفق بينهما أو يرجح أحدهما"[2]
وكذلك المشتغلون بعلوم القرآن، كانوا يحترزون من مظنة تهمة النصوص بالتناقض بهذا القيد، فيقول الزركشي في البرهان معرفا ما يوهم الاختلاف: "وهو ما يوهم التعارض بين آياته وكلام الله جل جلاله منزه عن الاختلاف" اهـ.
بل من محاسن فعله -يرحمه الله- أن سمى هذا النوع بـ معرفة موهم المختلف.[3]
أنواع التعارض.
يمكن -باستقراء الأقوال- تقسيم التعارض إلى قسمين اثنين:
تعارض حقيقي: وهو ما لا يمكن من خلاله الجمع بين النصوص إلا بإسقاط أحد النصين يقينا لا عجزا ولغير نسخ، وهذا ما يدل دلالة يقينية على أن أحدهما ليس من كلام الله ورسوله؛ وذلك أن كلامهما لا يعتريه تناقض حقيقي البتة كما تقدم.

---

١ وهم يسمون ما يمكن جمعه مما ظاهره التعارض بـ مختلف الحديث.
٢ المقنع في علوم الحديث (٢/ ٤٨٠).
٣ البرهان في علوم القرآن (٢/٤٥).

يقول شيخ الإسلام: (الأدلة الصحيحة لا يكون مدلولها إلا حقا والحق لا يتناقض بل يصدق بعضه بعضا)[1]

ولهذا اشترط طائفة لتحقق التعارض ألا يكون في النصوص القطعية إذ لا تعارض حقيقي بين قطعيين، وألا يمكن الجمع بين النصين المتعارضين البتة فلا يوفق بينهما ولو بالنسخ.

تعارض ظاهري جزئي: وصورة هذا التعارض أن تقع المنافاة العامة بين النصين: كأن يخفى على المجتهد علة الحكم أو نص يوفق بينهما أو ما يدل على النسخ كالتاريخ، وتجد من مال إلى أن التعارض ظاهري جزئي؛ لا يمنع من وقوع التعارض بين قطعيين أو نظريين أو قطعي ونظري؛ وذلك أن سبب التعارض ظاهري جزئي لا يتعدى عمل المجتهد.

شروط التعارض.

إن محل الاختلاف بين المتكلمين في هذا الباب يرجع إلى اختلافهم في المراد بالتعارض، فمن قصد به التعارض الحقيقي الذي يوجب ترك العمل بأحد النصين؛ اشترط شروطا، ومن قصد به التعارض الظاهر خالف الآخرين في بعض الشروط.

وإننا نسجل هنا أن اجتماع الشروط –التي يوردها المتكلمة- إنما تناسب التناقض الحقيقي أو الكلي، والتي يسمونها بالوحدات الثمانية: وهي اتحاد الموضوع، والمحمول، والإضافة، والجزء، والكل، وفي القوة، والفعل، وفي الزمان والمكان.[2]

التي نسجت –أعني شروطهم- على ثلاثة خيوط:

---

١ مجموع الفتاوى (٩/٢٨).

٢ وزاد بعض المتأخرين تاسعا، وهو اتحادها في الحقيقة والمجاز، ومنهم من رد الثمانية إلى ثلاثة، وهي: اتحاد الموضوع، والمحمول، والزمان ومنهم من يردها إلى الأولين لاندراج وحدة الزمان تحت وحدة المحمول ومنهم من يردها إلى أمر واحد، وهو الاتحاد في النسبة الحكمية لا غير، فتندرج الشروط الثمانية تحت هذا الشرط الواحد ونبه الأصفهاني شارح المحصول " على أن هذه الشروط ليس المراد بها اعتبارها في تناقض كل واحدة واحدة من القضايا، بل القضية إن كانت مكانية اعتبر فيها وحدة الموضوع والمحمول والمكان، وإن كانت زمانية اعتبر وحدة الزمان إضافة لوحدتي الموضوع والمحمول وهما معتبران في كل قضية. وأما بقية الشروط فبحسب ما يناسبها قضية قضية. ينظر البحر المحيط للزركشي (٨/١٢١ وما بعدها).

الأول: التفريق بين القطعي والظني في الاحتجاج. الثاني: اشتراط التساوي بين المتعارضين، الثالث: أن التعارض هو التناقض، وهذا ما أدى إلى إعمال العقل –بما عج من وهم وتحريف وتشبيه- للحكم على النصوص، فخلص المتكلمة إلى وجوب تقديم العقل على النقل[1] وليس في الشرع من هذا شيء.
ولأننا لا نرى وقوع التعارض الحقيقي في النصوص الشرعية، وإنما نذكر منها المتفق عليه فقط، والذي يناسب اختيارنا في معنى التعارض وهما شرطان أساسيان.

الأول: اتحاد القوة.
يشترط لوجود التعارض صحة الدليلين المتعارضين؛ إذ لا عبرة للنصوص الضعيفة لاسيما إذا خالفت نصوصا صحاحا، وقد يعبر عن ذلك بقولهم: حجية المتعارضين، وهو أدق؛ إذ الحجية تشتمل صحة نسبته إلى قائله وصحة الاحتجاج به، وهو مما اتفق عليه العلماء.
فإن اتفق أن حديثا ضعيفا خالف حديثا صحيحا؛ فإن السلف يعتبرونه حديثا منكرا لا معارضا. وفي رواية ابن هانئ أنه سأل الإمام أحمد: ترى أن نكتب الحديث المنكر؟ فقال: المنكر أبدا منكر.[2]

وهنا مسألة لها مقام أصيل هنا، وهي: هل يشترط اتحاد الدليلين في مرتبة الصحة؟
والجواب: يشترط بعض العلماء لوقوع التعارض تساوي الدليلين في مرتبة الصحة، ووجه ذلك –عندهم- أن التعارض بين قطعي وظني يسقط الظني ويستقر العمل بالقطعي، وبذلك لن يتحقق التعارض.
ولنا في هذا التقرير وقفة نلخصها فيما يلي:

١. أن التعارض إذا أريد به الحقيقي: فإنه يفيد التعارض من كل وجه، وهذا لن يكون بين حديثين قطعيين إلا في حال النسخ وحينها لن يسقط المنسوخ وإنما يؤمن به المكلف حديثا كان معمولا به في زمن معين. قال ابن قدامة: (ولا يتصور التعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخا، ولا يتصور أن

---

١ ولأجل هذا صنف شيخ الإسلام كتابا جليلا لإبطال القانون الكلي –في رده الجليل على الرازي- وهو كتاب درء تقديم العقل على النقل.
٢ شرح علل الترمذي (١/٣٨٥).

يتعارض علم وظن لأن ما علم كيف يظن خلافه وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم).[1]

٢. إذا أريد بالتعارض "التعارض الظاهر" فلا يشترط أن يكون بين قطعيين أو ظنيين أو قطعي وظني، لأنه مجرد منافاة عامة بين نصين يحتاج لاستقراء النصوص للجمع بينهما، والجمع ممكن بلا ريب، وهو ما عبر عنه العلماء بقولهم: إن التعارُضَ بين الأدلّة إنما هو في الظاهر، أما في واقع الأمر فلا تعارُضَ. ويقول الشاطبي: "لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف؛ لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم"[2].

الثاني: مطلق التنافي الظاهر:

أما قولنا مطلق التنافي: فمركب من كل من:

مطلق: وهو المضاف لكلمة تنافي، وقد وقع نكرة قبلها (أي كلمة التنافي) ليفيد أن حكم المضاف إليه (التنافي) جزئي يصدق على بعض أفراده أو يثبت من وجه دون وجه.[3]

وأما قولنا "التنافي": فالمراد به التضاد[4] وهو اسم يصدق على التعارض[5]، والذي قيدناه بالجزئي.

وأضفنا قيد "الظاهر" لنقرر أن التنافي والتعارض الجزئي محله الذهن، فإن الشرع لا يجوز عليه الاختلاف في نفس الأمر ولو من وجه واحد، فالتعارض الحقيقي ولو في وجه من الوجوه يبطل كون أحد النصين من كلام الله أو رسولهﷺ كما تقدم.

---

١ روضة الناظر (صـ٣٨٧ـــ).

٢ الموافقات (٥/ ٣٤١).

٣ قال في الكليات (ص١٧٨): "أما (مطلق الأمر) فالإضافة فيه ليست للعموم، بل للتمييز، بل هو قدر مشترك مطلق لا عام فيصدق على فرد من أفراده" آهـ.

٤ وقد فرق أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية (ص: ١٥٧) بين التنافي والتضاد بقوله: "التنافي لا يكون إلا بين شيئين يجوز عليهما البقاء والتضاد يكون بين ما يبقى وبين ما لا يبقى". وهذا لا يعيب اشتراكهم في الشاهد، أو إحلال إحدى الكلمتين محل الأخرى وإنابتها، فإنهما بمعنى حتى يجتمعا فيتفرقا معنى ولفظا.

٥ هو اجتماع الشيئين في واحد في زمان واحد، كما بين السواد والبياض، والوجود والعدم. التعريفات (ص: ٦٧).

والشاهد أن التعارض الجائز وقوعه في النصوص الشرعية هو ما محله ذهن المجتهد لا في حقيقة الأمر: كالجهل بتاريخ النسخ، أو القرائن وأسباب النزول، أو الجهل بالمصالح المتعلقة بالحكم، ونحو ذلك.

وعلى ذلك؛ فإن النصوص الشرعية خالية من التعارض الحقيقي وإنما يقع التعارض المتوهم، سواء كان التعارض بين نقليين أو نقلي وعقلي، وسواء كان بين قطعيين أو ظنيين أو قطعي وظني.

الشرط الثالث: أن يكون محل التعارض بين خبرين فأكثر.

وهذا الشرط –من شروط الجمع بين النصوص- ظاهر ضرورة؛ إذ الجمع لا يكون إلا مع مظنة تعارض، ولا تعارض إلا بين نصين فأكثر، كما أن التعارض متعد يحتاج لآخر مناف له ثبوتا أو نفيا تحليلا أو تحريما ونحو ذلك. وهذا الشرط وضعناه تقدمة لما بعده، وإلا فهو بديهي من جهة أن التعارض لابد لاجتماع معارِض ومعارَض لتحققه، ويظهر هذا من تعريفات اللغويين والأصوليين والمناطقة للتعارض.[1] ويقول ابن حزم: "أن كل ما قال نبيه صلى الله عليه وسلم فإنه وحي فبطل أن يكون في شيء من النصوص تعارض أصلا، وإذا بطل التعارض فقد بطل الحكم الذي يوجبه التعارض إذ كل شيء بطل سببه فالمسبب من السبب الباطل باطل بضرورة الحس والمشاهدة"[2]

الشرط الرابع: أن يكون التعارض بين نقليين أو نقلي وعقلي.

هذا الشرط يقع لمناسبة المقال وإلا فيحتاج الأمر إلى بيان أمرين:

الأول: في علاقة العقل بالنقل.

سبق بنا قول ابن النجار: "لكن تعادل" دليلين "قطعيين محال" اتفاقا. سواء كانا عقليين أو نقليين، أو أحدهما عقليا، والآخر نقليا. إذ لو فرض ذلك لزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما.[3]

وبيان ذلك أن العقل الصحيح لا يعارضه نقل صحيح؛ إذ كيف يتعبدنا الله بما يخالف عقولنا، وإنما غاية ما في مقالات أهل البدع أن أدخلوا في المعقولات ما ليس منه، وأسسوا للعقل قواعد وأحلوها محل البديهيات وليست هي منه، فحرفوا من النصوص المتواترة وكذبوا منها ما اشتهر صدقه على إثرها.

ويقول شيخ الإسلام: ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط وقد تأملت ذلك في عامة ما

---

١ المطلع على ألفاظ المقنع (ص٤٩٥)، شمس العلوم (٧/ ٤٥٠٨)، معجم مقاليد العلوم (٧٦/١).

٢ الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٣٨).

٣ سبق قريبا.

تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.
وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟[1]

والثاني: أن الحجة في الكتاب والسنة أصالة.
ووجه ذلك أن الله تعالى قد شرع لنا ما شرع وجعل مستنده –فينا- الكتاب والسنة وما دلا عليه، وما العقل إلا آلة الإدراك التي تسعى لفهم هذه الأشياء لتحقيق الإيمان اعتقادا ومن ثم استسلام الجوارح.
ومن جهة أخرى، فإن العقل ذو علاقة محدودة ولا يمكنه الاستقلال بحكم إلا في إطار القواعد الشرعية المستندة للوحي. يقول ابن القيم: "ومعلوم أن إثبات الحسن والقبح العقليين لا يستلزم هذا ولا يدل عليه بل غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفضيله أو قبحه فيدركه العقل جملة ويأتي الشرع بتفصيله وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل وأما كون هذا الفعل المعين عدلا أو ظلما فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد وكذلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبح وأن تأتي الشرائع بتفصيل ذلك وتبينه"[2].
ومنه قول الشاطبي: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل"[3].
بينما اتفق العلماء قاطبة على حجية كتاب الله وسنة رسولهﷺ، بل أهل القبلة جميعا على ذلك، ويقول الشافعي مقررا أن التشريع مقصور على الوحي وما دل

---

١ درء التعارض (١/ ١٤٧).
٢ مفتاح دار السعادة (٢/ ١١٧).
٣ الموافقات (١/ ١٢٥) وكلام الشاطبي حسن في الجملة، لكن ينبغي التنبيه على أنه استدل على ذلك –ضمن أدلته- بأن الشرع لا يحسن ولا يقبح، وهو خلاف مذهب أهل السنة؛ إذ المقرر أن العقل قد يحسن ويقبح غير أن الثواب والعقاب مشروط بالحجة الشرعية. وينظر مفتاح دار السعادة (١٠٤/٢ وما بعدها).

عليه: ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلَّ ولا حرُم إلا من جهة العلم. وجهةُ العلم الخبرُ: في الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس.[1]

ويحكي لنا شيخ الإسلام إجماع الأمة على ذلك قائلا: فإن كل ما في الكتاب فالرسول صلى الله عليه وسلم موافق له والأمة مجمعة عليه من حيث الجملة فليس في المؤمنين إلا من يوجب اتباع الكتاب وكذلك كل ما سنه الرسول صلى الله عليه وسلم فالقرآن يأمر باتباعه فيه والمؤمنون مجمعون على ذلك.[2]

والشاهد من هذين الأمرين: أن النقل الصحيح لا يخالف العقل الصريح، وأننا لم نكلف النظر بين المعقولات إذا تخالفا، فإن المخاطب بدفع التعارض فيه هو النقل.

<u>الشرط الخامس: أن يمكن جمعه بوجه من الوجوه.</u>

سبق بنا أن التعارض الحقيقي لا يكون بين نصين ثابتين، وإنما يصيب المجتهد – حال النصوص الثابتة- ما يؤخره عن الوصول لمفتاح الجمع؛ فهو تعارض ظاهري جزئي ذهني وحسب.

وعلى ذلك فإنه يمكن تقسيم النصوص المتعارضة إلى قسمين رئيسيين:[3]

الأول: ما يمكن جمعه بوجه من الوجوه: وهذا ما يمثل التعارض الظاهر الذي يخفى على المجتهد، وقد عبر جماعة من أهل العلن عن هذا بقولهم: التعارض لا يكون دائما؛ وذلك أن الحق لا يخفى على الجميع للأبد البتة.

الثاني: ما لا يمكن جمعه البتة بوجه من الوجوه: وهذا ما يمثل التعارض الحقيقي، والذي لا يكون في نص ثابت قط.[4]

وبمقتضى ما سبق من أن التعارض الحقيقي لا يقع في النصوص الشرعية؛ فإننا نقول: يشترط جمع النصوص المتعارضة بوجه من الوجوه.

ثم يقال: إن الوجوه المعتبرة هي ما مضى عليها أهل السنة في الجمع بين النصوص، فهي المعتبرة والمعتمدة كما سيأتي قريبا إن شاء الله.

---

١ الرسالة للشافعي (صـ٣٤ـ).

٢ مجموع الفتاوى (٧/ ٤٠).

٣ شرح نخبة الفكر للقاري (٣٦٢ وما بعدها).

٤ قد يدخل بعض العلماء في هذا القسم –أعني ما لا يمكن جمعه- المنسوخ، فيرون أن من الترجيح إسقاط النص المنسوخ وإعمال الناسخ، ينظر مقدمة ابن الصلاح (صـ٣٩١ـ) ونرى أن هذا من التعارض الظاهري أو الجزئي لأن كلا منهما نص شرعي غير أن أحدهما عُمِل به زمنا والآخر باق، وإنما اخترت هذا تبعا لاختيارنا معنى التعارض ولأنه أليق وأنسب للمقام، ولا مشاحة في الاصطلاح.

الشرط السادس: ألا يعود الجمع على نص شرعي آخر بالإبطال.

إن مرجع هذا الشرط هو أن الشريعة الغراء تتوافق ولا تتناقض البتة، قال ابن المنكدر: إنما يأتي الاختلاف من قلوب العباد، فأما ما جاء من عند الله فليس فيه اختلاف.[1] فكيف نجمع نصا لنبطل آخر؟!

فالنصوص الشرعية متوافقة: فإما أن تكون متعاضدة متناغمة، وإما أن تكون متكاملة، وما دون ذلك فلا منافة بينها، وعدم منافاتها شرط لاستحقاقها صفة النص الشرعي إضافة لثبوتها.

ولهذا أبطل المحققون تعريف (إبطال إحدى الحجتين بالأخرى) وذلك أن إبطال حجة لا يكون إلا في التناقض، والوحي منزه عن ذلك.

ويقول الشاطبي: " كل من تحقق بأصول الشريعة؛ فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل؛ فلا يكاد يقف في متشابه؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالمتحقق بها متحقق بما في نفس الأمر؛ فيلزم أن لا يكون عنده تعارض، ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف؛ لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم"[2].

المقدمة الرابعة: أوجه الجمع بين النصوص.

إن كلمة أوجه الجمع بين النصوص تضيق وتتسع بحسب مفهوم الجمع، والذي يعني –حسب اختيارنا- التوفيق بين النصوص بما يلزم إعمال النصين إلا حال وجود قرينة على النسخ.

وبحسب ما يضاف إليه، والذي هو (النصوص)، ثم إننا إذا أطلقنا كلمة النصوص فإنما نعني بها النصوص الصحيحة الثابتة.

وعلى ذلك؛ فإن ذكر الترجيح ووجهه ليس مقصودا أوليا هنا[3] وذلك أن الترجيح يفيد إعمال نص وإبطال آخر –إذا كان التعارض بين نصين- وسبق أن ذكرنا أن من شروط التعارض الجائز وقوعه أن يكون بين نصين صحيحين، وقررنا في المقدمة الثانية وجوب دفع التعارض وتقديم الجمع على الترجيح ما أمكن ذلك.

ثم إننا بحسب مقصد البحث سنخص بها ما يجري على طريقة أهل السنة في المسائل العقدية، والتخصيص هنا لمناسبة المقام لا غير؛ إذ السلف لم يفرقوا في

---

١ تفسير بن أبي حاتم برقم (٥٦٨٠).

٢ الموافقات (٥/ ٣٤١).

٣ ذكر الحازمي في كتابه الاعتبار في الناسخ والمنسوخ خمسين وجها من وجوه الترجيح، وذكر أن هذه الترجيحات هي معظمها (صــ٩ــ) وقد ذكر غيره أنها تتجاوز المائة.

الجملة بين المسائل العلمية والعملية، ولا بين النصوص القطعية والظنية ما صحت.
ونحن نورد هاهنا أصول أوجه الجمع بين النصوص مع التنبيه على بعض المهمات دون قصد التفصيل، وهي أربع:
(أ) الجمع بتخصيص العموم.
(ب) الجمع بحمل المطلق على المقيد.
(ج) الجمع بتبيين المجمل.
(د) الجمع برد المتشابه إلى المحكم.
أولا: الجمع بتخصيص العموم.[1]
وهذا الوجه هو الأكثر حظا بين أوجه الجمع، ومن تدبر مواطن التشابه والإشكال عرف أنه أحد أعظم ثغرات الفكر الاعتزالي والجبري بل سائر أفكار المبتدعة.
وأجود ما جاء في تعريف العام أنه هو «ما يستغرق جميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة بلا حصر» فكونه يستغرق يشمل كل ما يدخل تحته (يصلح له)، كاسم (الرجل) يدخل فيه كل رجل. ولابد أن يتضمن اثنين فصاعدا وإلا لم يكن عاما. وكونه (بحسب وضع واحد) يخرج به المشترك في اللفظ، ومثال ذلك (العين) فإن العين لفظ مشترك؛ إذ تعني الجارحة والجاسوس ولعين الماء ونحو ذلك. فهذه المعاني لم يوضع لها بوضع واحد، فإذا قلنا: كل عين هي ملك لنا، لم يشمل ذلك كل ما يدخل تحت اللفظ من المعاني المشتركة، فلا يدخل كل جارية ولا كل شمس ولا كل باصرة ونحو ذلك. ومثله القرء إذ وضع للحيض ووضع للطهر.
وكونه (دفعة) ليخرج به ما جاء نكرة في سياق العموم ك(رجل) فإنه وإن كان مستغرقا لكن لا يستغرق دفعة، إذ هو استغراق بدلي لا شمولي.[2] ، وكونه (بلا حصر) ليخرج به أسماء الأعداد، فإن الأعداد محصورة.
وأما التخصيص فهو قصر العام على بعض أفراده، بدليل يدل على ذلك.
ونحن هنا نحتاج لصحة التخصيص إلى تحقق أمرين:

---

١ ينظر: شرح مختصر الطوفي (٤٥٨/٢) ، ومذكرة الشنقيطي (صـ٢٤٣ـ وما بعدها).
٢ الفارق الدقيق بين الاستغراق الشمولي والبدلي أن البدلي يصدق عليه بفعل واحد، بينما الشمولي لا يصدق عليه إلا بفعل جميع ما يتناوله اللفظ. فإن قيل: اذبحوا بقرة، فبقرة هنا نكرة تتناول كل ما يدخل في مسمى بقرة، ويصدق الأمر بذبح أي بقرة. أما في الاستغراق الشمولي، فإن قيل: والِ أصحاب النبيﷺ، شمل هذا كل الصحابة، ولا تتحقق الموالاة إلا بمحبة كل الصحابة ومناصرتهم (بحسب مفهوم الموالاة وما تحتمله).

الأول: وجود ما يصلح مخصصا: يعني أن يكون من المخصصات: كالاستثناء والشرط والصفة... إلخ.
الثاني: صحة الدليل المخصِص من كتاب أو سنة وما دلا عليه.
ولابد من بيان ما يلي:

١- تخصيص الكتاب بالسنة والعكس؛ إذ كل من عند الله.
٢- صحة تخصيص العام بمخصص متقدم عنه سواء أسميناه نسخا أم لا[١].
٣- صحة تخصيص المتواتر بالآحاد متى ثبت النص؛ فالعبرة بصحة النص.
٤- إذا تعارض عامان حمل العام على الخاص.
٥- إذا تعارض خاصان؛ طلب الجمع، فإن تعذر ولم يجد تاريخا يفيد وجود النسخ؛ رجح، مما يعني أن أحدهما لم يثبت، وإلا توقف لاسيما إذا صح الحديث عنده.

ثانيا: الجمع بحمل المطلق على المقيد.[٢]

إن حمل المطلق على المقيد ضروري كحمل العام على الخاص تماما، بل هما من مشرب واحد، ويشتركان في أمور.[٣]
والمقصود بمسألة «حمل المطلق على المقيد» أن يأتي المطلق في كلام مستقل، ويأتي المقيد في كلام مستقل آخر.
ومعنى حمل المطلق على المقيد - إذا تعين - أن يكون المقيد حاكمًا على المطلق، بيانًا له، مقيدًا لإطلاقه، مقللاً من شيوعه وانتشاره؛ فلا يبقى حينئذٍ للمطلق تناول لغير المقيد. فيراد بالمطلق الذي ورد في نص المقيد الذي ورد في نص آخر[٤]
ويقول ابن حزم وهو يعدد أسباب التعارض (الظاهرة): أن يكون أحدهما أقل معاني من الآخر أو يكون أحدهما حاظرا والآخر مبيحا أو يكون أحدهما موجبا والآخر نافيا فالواجب ها هنا أن يستثنى الأقل معاني من الأكثر معاني. اهـ.[٥]

---

١ كان السلف يطلقون على التخصيص والتقييد اسم النسخ، لكن محل النظر في إبطال أحد الدليلين على طريقة الأصوليين، وستأتي الإشارة إلى ذلك.
٢ مستفاد من: روضة الناظر لابن قدامة، ومذكرة الشنقيطي، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة.
٣ الفرق بين الاستغراق الشمولي والبدلي هو ذاته الضابط بين العام والمطلق.
٤ معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ص: ٤٣٨).
٥ الإحكام في أصول الأحكام (٢/٢٢).

والمطلق عند الأصوليين هو «المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، وهي النكرة في سياق الأمر، ويمثلون له بقوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}.
ويمكن أن نمثل له بحديث من "قال لا إله إلا الله دخل الجنة" مطلق،
والمقيد: هو المتناول لمعيّن، أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة: {وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ} ويمثلون له بقيد الرقبة بالإيمان.[1] ونمثل له بالنصوص التي وردت في نفي الشرك فهي مقيدة، والمطلق –حديث من قال لا إله إلا الله- يحمل على المقيد أعني أحاديث نفي الشرك.[2]
ومنه حديث رؤية النبيﷺ ربه، فقد وردت الرؤية مطلقة شاملة لسائر أنواع الرؤية سواء من جهة حقيقتها أو نوعها أو كيفها، وكان قيدها: (نور أنى أراه)، (رأيت نورا).[3]

شروط حمل المطلق على المقيد.

هناك شرطان أساسيان لصحة حمل المطلق على المقيد، لا يكاد يخالفهما مخالف:
الأول: اتحاد الحكم.
الثاني: أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد. فإن كان بين أصلين مختلفين، لم يحمل إطلاقه على أحدهما إلا بدليل يعينه.[4]
(تنبيهان)
الأول: هناك صورة واجبة متفق عليها[5] وهي: وجوب الجمع بحمل المطلق على المقيد إذا اتفق الحكم والسبب، وما سوى ذلك فمحل خلاف ونظر.[6]
الثاني: لا يجوز العمل بالنصوص دون النظر في بقية النصوص هل هناك ما يخصص عمومه أو يقيد مطلقه أم لا.

---

١ مذكرة الشنقيطي (ص٢٧٧)، بتصرف.
٢ التوضيح عن توحيد الخلاق (ص: ١٤٤). وسيأتي زيادة بيان عند ذكر نماذج عملية لهذا الفهم.
٣ كلاهما في صحيح مسلم برقم (١٧٨)، وسيأتي الإشارة إلى المسألة أوجه الجمع.
٤ زاد المعاد (٥/ ٣٠٨).
٥ عند من قال بحمل المطلق على المقيد؛ إذ يرى الأحناف أن المطلق والمقيد من قبيل التعارض.
٦ كل من اعتقد أن شيئا في طرق أو شروط حمل المطلق على المقيد هو طريقة السلف؛ وجب عليه اتباعه.

قال الإمام أحمد: "أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس" ثم قال شيخ الإسلام بعد أن ذكره: يريد بذلك ألا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه فإن أكثر خطأ الناس تمسكهم بما يظنونه من دلالة اللفظ والقياس؛ فالأمور الظنية لا يعمل بها حتى يبحث عن المعارض بحثا يطمئن القلب إليه وإلا أخطأ من لم يفعل ذلك وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة ولهذا جعل الاحتجاج بالظواهر مع الإعراض عن تفسير النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه طريق أهل البدع.[1]

ثالثا: الجمع بتبيين المجمل.[2]

لا يخفى على مطلع أن مصطلحي (تبيين-مجمل) يشملان جميع طرق الجمع، وإن شاع في المتأخرين تعريف خاص لهما. فعند السلف: هو ما لا يكفي وحده للعمل. وهذا في حقيقته يشمل سائر ما يحتاج إلى غيره من النصوص وإن كان ظاهره حقا: فالعام لا يستقيم الأخذ به مع وجود مخصص له، والمطلق لابد من اعتبار المقيد للوصول للمطلوب الشرعي.

قال شيخ الإسلام: لفظ المجمل والمطلق والعام كان في اصطلاح الأئمة - كالشافعي، وأحمد، وأبي عبيد، وإسحاق، وغيرهم - سواء لا يريدون بالمجمل ما لا يُفهم منه، كما فسره به بعض المتأخرين وأخطأ في ذلك، بل المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به وإن كان ظاهره حقاً؛ كما في قوله تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها}[التوبة:١٠٣]؛ فهذه الآية ظاهرها ومعناها مفهوم، ليست مما لا يُفهم المراد به؛ بل نفس ما دلت عليه لا يكفي وحده في العمل؛ فإن المأمور به صدقة تكون مطهرة مزكية لهم، وهذا إنما يُعرف ببيان الرسولﷺ.[3]

لكن المجمل لا يقتصر على عموم يحتاج لمخصص أو مطلق لمقيد، بل قد يكون مبهما يحتاج لمبين، وهذا هو النوع الذي قصده اصطلاح المتأخرين لما قالوا: هو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى. واعترض آخرون فقالوا: بل هو «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين» لأنه يفيد معنى لكنه غير معين.[4]

حكم العمل بالمجمل.

---

١ مجموع الفتاوى (٧/ ٣٩٢)

٢ روضة الناظر لابن قدامة، شرح مختصر الروضة للطوفي، الإيمان الكبير لابن تيمية، الفتاوى الكبرى، وبدائع الفوائد، والتحبير شرح التحرير.

٣ الإيمان الكبير مع الفتاوى (٣٩١/٧).

٤ روضة الناظر (١/ ٥١٦).

وحكم المجمل أن يتوقف فيه على الدليل المبين للمراد به، خارجا عن لفظه، كما أن حكم النص والظاهر المبادرة إلى العمل بما ظهر منهما، ولأن الله تعالى لم يكلفنا العمل بما لا دليل عليه، والمجمل لا دليل على المراد به ؛ فلا نكلف بالعمل به. فهذا دليل على أنه لا يلزمنا العمل بالمجمل.

والدليل على أنه لا يجوز لنا ذلك أيضا: هو أن في العمل به تعرضا بالخطأ في حكم الشرع، والتعرض بالخطأ في حكم الشرع لا يجوز، وإنما قلنا: إن فيه تعرضا بالخطأ ؛ لأن اللفظ إذا تردد بين معنيين ؛ فإما أن يرادا جميعا، أو لا يراد واحد منهما، أو يراد أحدهما دون الآخر ؛ فهذه أربعة أقسام، يسقط منها الثاني، وهو أن لا يراد واحد منهما ؛ لأن ذلك ليس من شأن الحكماء، أن يتكلموا كلاما لا يقصدون به معنى، يبقى ثلاثة أقسام، لا دليل على إرادة واحدة منها.

فإذا أقدمنا على العمل قبل البيان، احتمل أن نوافق مراد الشرع ؛ فنصيب حكمه، واحتمل أن نخالفه ؛ فنخطئ حكمه ؛ فتحقق بذلك أن العمل بالمجمل قبل البيان تعرض بالخطأ في حكم الشرع.

وأما أن ذلك لا يجوز؛ فلأن حكم الشرع يجب تعظيمه، والتعرض بالخطأ فيه ينافي تعظيمه؛ فيكون ذلك ضربا من الإهمال له، وقلة المبالاة والاحتفال به، وذلك لا يجوز.[1]

وهذا اللفظ قد يأتي مجملا من جانب مبينا من جانب، فينبغي التوقف عند الإجمال والأخذ بما استبان.

ونحن نعتقد أن كل لفظ مجمل لابد له من نص مبين له، والتوقف إنما أمر طارئ ولعجز فردي لا يجري على سائر الأمة، وإنما هو كما سبق مما خوطب به الفرد عند العجز لا مجموع الأمة؛ فإن الأمة لا تجتمع على باطل.

قال شيخ الإسلام: الله تعالى بعث رسوله بالهدى ودين الحق، وأكمل له ولأمته الدين، وأتم عليهم النعمة وترك أمته على البيضاء، ليلها كنهارها، وبين لهم جميع ما يحتاجون إليه، وكان أعظم ما يحتاجون إليه تعريفهم ربهم بما يستحقه من أسمائه الحسنى، وصفاته العليا، وما يجب وما يجوز عليه ويثبت له فيحمد ويثنى به عليه ويمجد به، وما يمتنع عليه، فينزه عنه ويقدس.[2]

وأما المبين: فهو ضد المجمل، وضابطه بحسب تعريف المجمل، ولأننا اخترنا أن المجمل هو ما لا يكفي وحده العمل به، فالمبين هو المجمل بعد ورود البيان.[3]

---

١ شرح مختصر الروضة (٢/ ٦٥٥). وسيأتي قريبا –في مبحث المسالك العامة- بيان طريقة السلف في التعامل مع النصوص.

٢ الفتاوى الكبرى (٦/ ٣٣٧).

٣ انظر للاستزادة التحبير شرح التحرير (٢٧٩٧/٦).

وينبغي التنبيه على:

١- لابد من صحة الدليل الذي يعتمد عليه في تبيين المجمل.

٢- لا فرق بين المبين بحديث آحاد أو متواتر، وإن كان المجمل متواترا.

٣- قال ابن القيم: السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته.[1]

رابعا: الجمع برد المتشابه إلى المحكم.[2]

وهذا الوجه بمثابة الاختبار الحقيقي لإسلام المرء وإخلاصه لهذا الدين، وهو الباب الذي ما ولجه ضال إلا خرج أشد ضلالة، وما دخله مستسلم إلا ازداد يقينا واستسلاما.

فالتشابه قد يكون لفظا عاما عارضه خاص أو مطلقا عارضه مقيد، أو مجملا عارضه مبينا، لكن رد ما تشابه يحتاج لمستسلم يريد الحق، ولا يعميه عنه ذهول العقل وغروره.

في المراد بالمحكم والمتشابه:

لهذين المصطلحين مرادان؛ إذ يطلقان باعتبارين:

الأول: بالاعتبار الكلي: فالقرآن محكم من جهة كونه غاية في الاتقان (والسنة تبع له لا تعارض ولا تناقض)، وفيه قوله: {كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ} [هود:١]. وهو متشابه من جهة أنه يصدق بعضه بعضا، وفيه: {كِتَابًا مُتَشَابِهًا} [الزمر: ٢٣] ويقول شيخ الإسلام: فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا.[3]

الثاني: بالاعتبار الإضافي النسبي: فبعضه محكم وبعضه متشابه، وهذا التشابه يقع للبعض دون البعض، وفيه قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ

---

١ بدائع الفوائد (٤/ ٩).

٢ الفتاوى، التدمرية.

٣ التدمرية (ص: ١٠٥).

مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا} [آل عمران: ٧].

معنى المحكم والمتشابه عند السلف.

المحكم عند السلف: هو ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا.

والمتشابه ما احتمل في التأويل أوجها.

ثم إن التشابه نوعان:

تشابه يعرفه العلماء.

تشابه لا يعرفه أحد.

قال شيخ الإسلام: ومعنى هذا أن ذلك اللفظ المحكم لا يكون تأويله في الخارج إلا شيئا واحدا وأما المتشابه فيكون له تأويلات متعددة لكن لم يرد الله إلا واحدا منها وسياق الآية يدل على المراد وحينئذ فالراسخون في العلم يعلمون المراد من هذا كما يعلمون المراد من المحكم؛ لكن نفس التأويل الذي هو الحقيقة ووقت الحوادث ونحو ذلك لا يعلمونه لا من هذا ولا من هذا.[١]

والشاهد من هذا كله؛ هو بيان القرآن للطريقة المثلى للتعامل مع آي القرآن: فذكر للنصوص نوعين: نوعا محكما، ونوعا متشابها، ثم جعل التشابه ذاته نوعين: تشابه يرد للمحكم وذلك بقوله: {مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ}[آل عمران: ٧]، ونوعا لا سبيل إليه إلا بالإيمان به، وذلك بقوله: { وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا}[آل عمران:٧].

النسخ.[٢]

إذا لم يمكن الجمع بسبيل من هذه السبل؛ فإنه يلجأ إلى النظر في النصوص لمعرفة ماذا كان هناك نسخ أم لا.

---

١ مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٨٩).

٢ ينظر كلا من: النبذة الكافية (ص: ٤٣)، مجموع الفتاوى(٢٩/١٣)، الاستقامة (٢٣/١)، إعلام الموقعين(١/ ٢٩).

تعريف النسخ عند السلف.

كان السلف يطلقون اسم النسخ على كثير من مسالك الجمع بين النصوص، منها: تخصيص العام – تقييد المطلق – تبيين المجمل – الاستثناء ... إلخ. فالنسخ عندهم اسم عام لكل ما يرفع دلالة الآية علي معني باطل، وإن كان ذلك المعني لم يرد بها، وإن كان لا يدل عليه ظاهر الآية؛ بل قد لايفهم منها وقد فهمه منها قوم فيسمون ما رفع ذلك الإبهام نسخاً، وهذه التسمية لا تؤخذ عن كل واحد منهم.[1]

قال ابن القيم: ومراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخا لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه.[2]

وليس المراد هنا إبطال مصطلحات المتأخرين، وإنما لبيان طريقة السلف كيلا يختلط على الناظر في كلامهم فيظنه مشكلا، ويقول ابن القيم: ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى، وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر.

وهو عند الأصوليين أكثر اختصاصا، يقولون: هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه.

ومعنى الرفع: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتًا. والحكم يعني الشرعي الثابت بخطاب (شرعي) متقدم: أي كان هناك حكم ثبت بالبراءة الأصلية، فجاء نص نسخ هذا الحكم (الذي ثبت بالبراءة) ثم جاء نص جديد رفع هذا الحكم، ومن الخطأ اعتبار ما رفع البراءة الأصلية نسخا. وكونه متراخيا عنه اجتنابا لما جاء من تخصيص متصل.[3]

---

١ مجموع الفتاوى (٢٩/١٣).

٢ إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٢٩).

٣ ينظر: روضة الناظر (٢١٩/١)، شرح مختصر الروضة (٢٥١/٢)، التحبير شرح التحرير (٢٩٧٧/٦)، مذكرة الشنقيطي (٧٩/١).

وهل يقع النسخ في العقيدة؟
قال ابن حزم: النسخ لا يجوز إلا في الأوامر أو في لفظ خبر معناه معنى الأمر ولا يجوز النسخ في الأخبار لأنه ان كان يكون كذبا وقد تنزه الله تعالى عن ذلك وكذلك الرسل واما دليل صحة النسخ فقول الله تعالى {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها...} [البقرة: ١٠٦].[١]
قلت: وينبغي التنبيه على أمرين:
الأول: أن من الأمور ما اختلف السلف فيها: هل هي من الأخبار أم لا؛ وذلك لمواطن الاشتراك بين الأخبار والأوامر.
الثاني: أن النسخ عند السلف أعم مما عليه الأصوليون -كما تقدم- ولذلك قد يدخل النسخ في الأخبار من هذه الجهة.
يقول شيخ الإسلام: وأما تسمية المتأخرين تخصيصا وتقييدا ونحو ذلك مما فيه صرف الظواهر فهو داخل في مسمى النسخ عند المتقدمين وعلى هذا الاصطلاح فيدخل النسخ في الإخبار كما يدخل في الأوامر وإنما النسخ الخاص الذي هو رفع الحكم فلا بد في الخبر عن أمر مستقر وأما ما يدخل في الخبر عن إنشاء أمر فيكون لدخوله في الإنشاء إنشاء الأمر والنهي وإنشاء الوعيد عند من يجوز النسخ فيه كآخر البقرة على ما روى عن جمهور السلف وهو مبني على أن الوعيد هل هو خبر محض أو هو مع ذلك إنشاء كالعقود التي تقبل الفسخ لكونه إخبارا عن إرادة المتوعد وعزمه وكالخبر عن الأمر والنهي المتضمن خبره عن طلبه المتضمن إرادته الشرعية.[٢]
فهذه هي أوجه الجمع بين النصوص الثابتة، وإذا كان بين نصين ثابتين لم يتعد المجتهد ذلك إلا أن يتوقف.

---

١ النبذة الكافية (ص: ٤٣).
٢ الاستقامة (١/ ٢٣).

المبحث الأول

المسالك العامة للجمع بين النصوص في المسائل العقدية

بعد أن قررنا المقصود بالجمع بين النصوص والمراد بالتعارض الجائز وقوعه وشروط ذلك وأوجه الجمع؛ فإنه ينبغي أن نذكر المسالك العامة التي كان يسلكها السلف عند مظنة التعارض.

وللوقوف على نتائج هذا المبحث لابد من الوقوف على المطالب الآتية:

المطلب الأول: في تعظيم النصوص والتسليم لها.[1]

كان السلف –رحمهم الله- يعظمون النصوص الشرعية، ومن آثار ذلك:

١- النظر إلى كلام الله ورسولهﷺ بعين الكمال والتمام، كما قال تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة: ٣]. وكان مالك بن أنس يقول: "من أحدث في هذه الأمة اليوم شيئا لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خان الرسالة ثم ذكر الآية".[2]

٢- تقديمهم كلام الله وسنة رسولهﷺ على قول كل قائل، كما قال تعالى: {فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [النساء:٦٥]، وقوله: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور:٦٣]. وقال ابن عباس: "يوشك أن تنْزل عليكم حجارة من السماء أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقولون قال أبو بكر وعمر؟! وقال الأوزاعي لمخلد بن الحسين: «يا أبا محمد، إذا بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث فلا تظنن غيره ، ولا تقولن غيره، فإن محمدا إنما كان مبلغا عن ربه».[3]

---

١ الفقيه والمتفقه (١/ ٣٨٧)، ذم الكلام للهروي (١٦٩/٤)، الإحكام في أصول الأحكام (٦/ ٥٨) متن الطحاوية (ص: ٤٣)، عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي (ص: ٥٦). تبيين العجب بما ورد في فضل رجب (ص: ١١) توضيح الأفكار (١/ ١١١) النكت على كتاب ابن الصلاح (صـ٤٠١).

٢ الإحكام في أصول الأحكام (٦/ ٥٨).

٣ الفقيه والمتفقه (١/ ٣٨٧).

٣- التسليم لقول الله ورسولهﷺ وترك رد النصوص لمجرد الهوى أو الجهل بمراده، قال الهروي في ذم الكلام: "ثم نحن الآن ذاكرون بعون الله ومنته وتوفيقه إنكار خيار هذه الأمة على طبقاتها طبقة طبقة من أهل العلم وإطباقهم على النكير وإجماعهم على المقت والرد على أهل الجدال والخصومات في الدين والمتعلقين بالكلام المعرضين عن التسليم بالاشتغال بالتكلف بعد الأخبار المرفوعة إلى المصطفى صلى الله عليه وسلم التي قدمناها وأقاويل السلف الصالح"[1] وقال الطحاوي مقررا عقيدة السلف: ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام فمن رام علم ما حظر عنه علمه ولم يقنع بالتسليم فهمه حجبه مرامه عن خالص التوحيد وصافي المعرفة وصحيح الإيمان فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار موسوسا تائها شاكا لا مؤمنا مصدقا ولا جاحدا مكذبا.اهـ[2]

المطلب الثاني: في مسالك أهل السنة في الاحتجاج بالآثار.
وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في احتجاجهم بصحيح الآثار.
اتفق السلف على صحة الاحتجاج بصحيح الآثار، قال عبد الغني المقدسي مبينا عقيدة السلف:

وكل ما قال الله عز وجل في كتابه وصح عن رسوله بنقل العدل عن العدل مثل المحبة والمشيئة، والإرادة، والضحك، والفرح، والعجب، والبغض، والسخط، والكره، والرضا، وسائر ما صح عن الله ورسوله وإن نبت عنها أسماع بعض الجاهلين واستوحشت منها نفوس المعطلين. آهـ.
ووصى أبو بكر ابن العربي في العواصم قائلا: ولا تلتفوا إلا على ما صح من الأخبار، واجتنبوا- كما ذكرت لكم- أهل التواريخ، فإنما ذكروا عن السلف أخبارا صحيحة يسيرة ليوسلوا بذلك إلى رواية الباطلين فيقذفوا-كما قدمنا- في قلوب الناس ما لا يرضاه الله تعالى، وليحتقروا السلف ويهونوا الدين، وهو أعز من ذلك، وهم أكرم منا، فرضى الله عن جميعهم. آهـ[3]

١ ذم الكلام وأهله للهروي (١٦٩/٤).
٢ متن الطحاوية (ص: ٤٣).
٣ العواصم من القواصم (صـ٢٥٦ـ).

المسألة الثانية: هل يحتج بغير الحديث الصحيح في مسائل الاعتقاد؟

فالجواب: أما ما دون الصحيح فيقع في ثلاث:

إما أن يكون حديثا ضعيفا، وإما أن يكون حسنا لذاته، وإما أن يكون حسنا لغيره.

فأما الأحاديث الضعيفة فلا يحتج بها البتة لا في عقيدة ولا غيرها، وإنما رخص بعضهم في ذكرها في معرض الترغيب والترهيب بشروط أهمها عدم اعتقاد صحتها وأن يوافق نصا صحيحا.[1] قال الحافظ: وليحذر المرء من دخوله تحت قوله صلى الله عليه وسلم: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين". فكيف بمن عمل به. ولا فرق في العمل بالحديث في الأحكام، أو في الفضائل، إذ الكل شرع.[2]

قلت: وقد تذكر الأحاديث الضعاف استئناسا أو لزيادة بيان، وقد رخص لنا النبيﷺ في التحديث عن بني إسرائيل مما لم يعلم كذبه، فلاشك أن ذكر ما يعلم صدقه –أعني بدلالة دليل صحيح خارجي- أولى، وإنما كانوا يشددون في نسبتها للنبيﷺ.

وأما الحديث الحسن لغيره: فليس هي من جنس الصحاح؛ إذ هي ضعيفة بذاتها، وإنما قد يحتج بها من يراها حجة. قال الحافظ: "الحسن لذاته في الاحتجاج به مثله أي مثل الصحيح اتفاقا، بخلاف الحسن لغيره فإنه بعيد عن الصحيح لأنه باعتبار ذاته وحده ضعيف لكنه لما انجبر بغيره صارت له قوة عرضية وصار بسبب ما عرض له من تلك القوة حجة"[3].

وأما الحديث الحسن لذاته فهو من جنس الأحاديث التي يحتج بها بلا خلاف، وقد كان التقسيم المعروف عند المتقدمين قبل الترمذي: أن الحديث نوعان: صحيح وضعيف كما نبه شيخ الإسلام، ووافقه الحافظ في تعقبه على كلام ابن الصلاح.[4]

قلت: ويؤيد هذا أن السلف كانوا يصدرون الباب بالصحاح والحسان ثم يذكرون الشواهد والمتابعات التي تعضدها وإن لم تثبت استقلالا، كما يفعل الشيخان البخاري ومسلم وغيرهما.

وفي الجملة: فإن جماع هذا الباب؛ أن كل من غلب عليه أن النبي ﷺ قال شيئا؛ وجب عليه الإيمان به.

---

١ سبق بيان هذا عند الكلام عن شروط التعارض.

٢ تبيين العجب بما ورد في فضل رجب (ص: ١١).

٣ توضيح الأفكار (١/ ١١١) ونقل ابن الصلاح الاتفاق على الاحتجاج بالحسن. ذكره الحافظ في النكت. (صـ٤٠١).

٤ ويصدق على هذا أن الرامهرمزي وهو أول من صنف في علوم الحديث لم يذكر هذا التقسيم رغم أنه توفي نحو سنة ٣٦٠، أي بعد الترمذي بأكثر من ثمانين عاما.

المسألة الثالثة: أن الأحاديث القطعية قسمان:
ما تواتر عن النبيﷺ من صحيح الآثار.
الأحاديث التي احتفت بها القرائن، وهي المتلقاة بالقبول، كأحاديث الصحيحين، وإن كانت هي أحاديث آحاد من جهة السند. قال ابن رجب: فالتحقيق في جوابه: أن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن؛ فنداء صحابي في الطرق والأسواق بحيث يسمعه المسلمون كلهم بالمدينة ورسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بها موجود لا يتداخل من سمعه شك فيه أنه صادق فيما يقوله وينادي به"[1]
المطلب الثالث: في تعامل أهل السنة مع النصوص المتعارضة.
ينزه السلف –يرحمهم الله- كلام الله ورسولهﷺ من كل تعارض أو تناقض، وإنما يرون أن التعارض الحقيقي (التناقض) لا يكون في نصوص شرعية، وإنما محله الأذهان والقلوب، يقول ابن المنكدر: إنما يأتي الاختلاف من قلوب العباد، فأما ما جاء من عند الله فليس فيه اختلاف.[2]

ويذكر لنا الإمام الشافعي حاكيا عمن سأله قائلا: "فقال: كيف يرد صاعا من تمر ولا يرد ثمن اللبن؟ قلت –القائل الشافعي-: أيثبت هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم، قلت: ما ثبت عنه فليس فيه إلا التسليم ، وقولك وقول غيرك فيه: لم؟ وكيف؟ خطأ ، وكيف إنما يكون لأقاويل الآدميين الذين قولهم تبع لا متبوع ، ولو جاز في القول اللازم"[3]

يقول ابن خزيمة: «لا أعرف أنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان بإسنادين صحيحين متضادان، فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلف بينهما»[4] وقد سبق بنا بيان عصمة كلام الله ورسوله من التناقض، وإنما هو محض تعارض ظاهري جزئي، ولا فرق في ذلك إذا كان النص قطعيا أم ظنيا.
كما سبق بيان أن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، بل يعضده ويؤيده. فإذا تقرر عندهم صحة النصين سارعوا بالجمع بينهما وفق ما سنبينه في المقدمة الرابعة.

---

١ فتح الباري لابن رجب (١٨٩/١). وقد قرر هذا ابن الصلاح وشيخ الإسلام من قبل، وذكر أن جمهور أحاديث الصحيحين من قبيل المتواتر، بل ذهب الحافظ إلى أن أحاديث الصحيحين أكثر إفادة للعلم، وعنى بذلك ما لم ينتقد منه. (شرح النخبة للقاري صـ٢٢٠ـ).
٢ تفسير بن أبي حاتم برقم (٥٦٨٠).
٣ الفقيه والمتفقه (١/ ٥٤٧).
٤ الكفاية في علم الرواية للخطيب (صــ٤٣٣ــ).

وهم عند وجود التعارض يتبعون الآتي:
الأول: تحديد محل الاختلاف والتشابه: فقد يكون الاختلاف بين نصين نقليين وقد يكون بين دليلين أحدهما نقلي والآخر عقلي.
فأما إذا كان التعارض بين نقلي وعقلي: فمسلك أهل السنة في الجملة: أنهم كانوا يفرقون بين ما للعقل فيه مجال وما ليس له فيه مجال على هذا النحو:
فما كان من جنس الأول (يعني التعارض بين دليلين أحدهما نقلي والآخر عقلي) فكانت سيرتهم على هذا النحو:

١) أنهم لم يكونوا يردون نصا صحيحا لمحض عقولهم. يقول شيخ الإسلام: "فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات، والآيات البينات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم"[١] ومن ذلك قول الحسن: (يتلونه حق تلاوته) قال: يعملون بمحكمه ويؤمنون بمتشابهه، ويكلون ما أشكل عليهم إلى عالمه.[٢] ووجه ذلك أن الله جعل للعقول في إدراكها حدا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب. ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون، إذ لو كان كيف كان يكون، فمعلومات الله لا تتناهى، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى.[٣]
٢) يعتقدون أن العقل الصريح صحيح الفكر الذي يلتزم وظائفه وراعى حدوده التي أوكلها له الشرع؛ إذا خالف –العقل- نصا ظنيا، فإنه يعتبر قرينة على أن في نسبة النص للوحي نظر؛ وذلك أن العقل أحد أدوات الشرع في الحكم على الأشياء وهو مناط التكليف، ومن التكليف التحمل والرواية والاحتجاج والقياس تنزيل النصوص ونحو ذلك، وحينئذ يكون النص غير صحيح إذ خالف شروط الصحة الواجب توافرها في المنقول، لا أن يقال العقل مقدم بإطلاق عند التعارض كما المعتزلة[٤] بل يقال هو إعمال للنقل الموافق

---

١ مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٨).
٢ تفسير الطبري (٢/٥٦٩).
٣ الاعتصام للشاطبي (٢/ ٨٣١).
٤ تسامح العلماء في قول أن الدليل العقلي القطعي يقدم على النقلي الظني، وليس مرادهم أن النقلي ثابت ثم حكم العقل بإهماله، وإنما سمونه نقليا وإن لم يصح لاعتبار نسبته =

للعقل؛ لأن للنقل شروطا يطبقها العقل ويقيس عليها. ومنه قول شيخ الإسلام: "ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟"[1] ولولا ذلك لما اختلف علماء السنة في مسائل علمية وعملية وفي تصحيح وتضعيف، وكم أعل الحفاظ المتون الحديثية لشيء في المتن.

٣) وكانوا يعتقدون أنه إذا خالف النقلُ العقل فجاء بما يمتنع وجوده؛ كان هذا دلالة على وجود خلل في النص أو المتن، ونحن هنا نسجل أن للعقل قدرة على التحسين والتقبيح خلافا لما يقوله الأشاعرة ونحوهم في أن الشرع هو المستقل بذلك، ونقول إن الحجة والثواب والعقاب مما يستقل به الشرع خلافا للمعتزلة.[2] ولهذا اتفق العلماء على أن الدليل الظني إذا خالف الدليل القطعي؛ قدم القطعي وأسقط الظني وإن كان نقليا. وقد تقدم بيان ذلك.

٤) وكانوا يقدمون العلم (ما هو معلوم) على ما هو مظنون، سواء كان المقدم نقلا أم عقلا؛ إذ العبرة بكونه معلوما، يقول شيخ الإسلام: "وإن كان مظنوناً أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه، وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن، لا لكونه معقولاً أو مسموعاً، بل لكونه علماً، كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل"[3]

٥) وأنهم كانوا يفرقون بين ما يخالف العقل صراحة وما هو من جنس السفسطة العقلية والأوهام، وما كان من صريح العقل، ويقول شيخ الإسلام: "وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع... ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة

=ولاختصاصه بالشرع، وإلا فإنه ليس من كلام الله ولا رسوله؛ إذ ليس في كلامهما ما يناقض العقل الصريح الصحيح البتة كما سبق بيانه.

١ درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٧) .

٢ ينظر لهذا: الجواب الصحيح (٢/٢٩٢)، وشرح العقيدة الأصفهانية (صـــ٢١٦ــ)، ومفتاح دار السعادة (٢/١٠٤ وما بعدها).

٣ درء التعارض (١/ ١٣٧).

ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟[1]

وإن كان مما ليس له فيه مجال، فإنهم يكلون علمه إلى الله، ومن ذلك قوله تعالى: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا} [آل عمران: ٧] وقد سئل الزهري في غير مسألة وكان جوابه: من الله العلم، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم، أمِرّوا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جاءت.[2]

ويرون أن النظر فيما ليس للعقل فيه مجال ضرب من التكلف المذموم وأنه سبيل المبتدعة، ومن ذلك ما ثبت عن مالك بن أنس أنه أجاب رجلا سأله عن الله كيف استوى قائلا: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، وفي لفظ: استواؤه معلوم، والكيف غير معقول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"[3] وقال البربهاري: "والفكرة في الله تبارك وتعالى بدعة؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الله» . فإن الفكرة في الرب تقدح الشك في القلب".[4]

فإن النظر في كيفية صفاته ومحاولة إدراك ماهيتها= ضرب من البدعة وتكليف النفس ما نهاها الله عنه.

وأما إن كان التعارض بين نقليين: فالناس يقسمون حالات التعارض بما خلاصته:

إذا كان بين قطعي وظني؛ قدم القطعي، وإذا كان بين ظنيين رجح بينهما أو توقف.

ونحن هنا نحب أن نشير إلى أن هذا التفريق إنما يتوجه إلى المكلف نفسه (بعينه) وبمعنى آخر إلى فرد أو أفراد الأمة لا مجموعهم الذي هو إجماعهم، فينبغي التفريق بين ما هو مأمور به على وجه التعيين وبين ما هو حق، والذي يشمل السلوك العام الواجب الذي يسلكه أهل السنة عموما.[5]

---

١ درء التعارض (١/ ١٤٧).

٢ رواه البخاري معلقا في كتاب التوحيد (١٥٤/٩)، ورواه أبو نعيم في الحلية (٣٦٩/٣).

٣ رواه اللالكائي في شرح الاعتقاد عن مالك (٣/ ٣٩٨) ، ورواه عن ربيعة (٣/ ٥٢٧) ، وعن أم سلمة (٣/ ٣٩٧) ، وابن قدامة في ثبات صفة العلو (١/ ١١٤). ورواه عن مالك (١/ ١١٩). وعن أم سلمة (١/ ١٠٩).

٤ شرح السنة للبربهاري (ص: ٦٨).

٥ ولا مشاحة في ذلك، فالمراد قطع اللوازم المخالفة، كجواز اجتماع الأمة على الخطأ والكذب وسأشير إلى ذلك، ثم التنبيه على مرادات أهل السنة ومن حكى مذهبهم وطريقتهم.

ولو كان المخاطب به الفرد -قدرة وعجزا- واحدا؛ لجاز خفاء الحق على الجميع في جميع الأزمان، فما يخاطب به الأولون من وجوب الجمع يخاطب به الآخرون.
ولَبطلت حجية الإجماع؛ إذ الإجماع مبني على أصلين:
الأول: عدم جواز اجتماع الأمة على باطل.
الثاني: أن الحق واحد لا يتعدد.[1] خلافا للنظام[2] المشهور عنه القول بجواز اجتماع الأمة على الكذب[3] فليس لهم أن يتوقفوا جميعا، ولا أن يظنوا التعارض جميعا؛ ولذلك قال جمهور العلماء: أن التعارض لا يخفى للأبد البتة.
وقد سبق بنا بيان أن لمسألة توحيد الحق وتعدده أثر في تحقيق القول بالتعارض في النصوص.
فإذا كان الكلام في الأخبار، فيقسم التعارض من جهتين:
الجهة الأولى: من حيث صحة الخبر، وتشتمل على قسمين:
الأول: خبر مقبول، وهو يشمل كل ما يحتج به، فهذا لا يجوز فيه التناقض، وإنما قد يقع فيه التعارض الظاهر.
الثاني: خبر غير مقبول، ويشتمل على ما لم يخبر به الوحي ولا دلت عليه حجة شرعية معتبرة.
الجهة الثانية: من حيث صورة التعارض: وهو من حيث صحة الخبر وتشتمل على قسمين:
الأول: تعارض حقيقي، وهو ما لا يمكن معه الجمع والتوفيق إلا بإسقاط أحد النصين، والذي يلزم منه أن أحدهما لا يثبت ولا يمت للوحي بصِلة.
الثاني: تعارض ظاهري جزئي: وهو ما يمكن معه الجمع عرفه من عرفه وجهله من جهله، ولهذا النوع أسباب، أشهرها: الجهل بالنسخ، أو بحديث خارجي جامع، أو الجهل بتصاريف اللغة، ونحو ذلك.

---

١ قواطع الأدلة (٢/٨ وما بعدها).
٢ النظام: إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري معدود من أئمة المعتزلة رغم تكفير أكثر المعتزلة له، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على كثير مما كتبه رجالها، وله فرقة تابعته سميت "النظامية" نسبت إليه، ونسبت إليه أقوال عظيمة، وله كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال وذكر الذهبي عدم وجودها، وتوفي عام ٢٣١هـ. انظر السير (١٠/٥٤١ وما بعدها) والفرق بين الفرق (صـــ١١٤ـــ).
٣ تأويل مختلف الحديث (صـــ٦٢ـــ).

ويقول القاضي أبو يعلى: "وكذلك الأخبار، لا يجوز أن يرد خبران متعارضان من جميع الوجوه، ليس مع أحدهما ترجيح يُقدَّم به. وقد قال أبو بكر الخلاَّل في كتاب العلم: "لم أجد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً متضاداً إلا وله وجهان، أحدهما إسناد جيد، والآخر إسناد ضعيف".[1]

المطلب الرابع: في الجمع بين النصوص.

إذا تقرر أن السلف لا يعتمدون إلا ما ثبت عن النبيﷺ مع تعظيمهم واستسلامهم وخضوعهم للنصوص، وأنهم ينزهون كلام الله ورسوله عن كل تناقض أو نقص، وأن ما يبدو من تعارض واختلاف إنما محله القلب والذهن، فإذا خالف مظنون معلوما خلافا حقيقيا دل هذا على أن المظنون ليس كلاما لله ولا رسولهﷺ، فإذا تقرر ذلك؛ فإنه يجدر بنا بيان سبلهم ومسالكهم في الجمع بين النصوص التي توهم الاختلاف، وسنجعل هذا في عناصر مختصرة قد دللنا عليها في طيات البحث.

١- النظر في صحة الأخبار المتعارضة، فإذا كان أحد طرفي التعارض ضعيفا؛ أهملوه وأثبتوا الصحيح فيهما.

٢- إذا كان الجميع صحيحا فالبحث عن جميع الروايات الخاصة بمحل التعارض، فقد تظفر رواية بالكشف عما أوهم هذا التعارض، أو تملك سبيلا لدفعه. وتجد تطبيق ذلك في كتب المشتبه والمختلف.

٣- وقد يكون التعارض –الظاهر- في آيتين ثم يأتي الحديث فيكشفها، كما فعل ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث في معرض ذكر آيتين توهم المعتزلة تعارضهما، قال: ونحن نقول: إن ذلك ليس كما توهموا، بل المعنيان متفقان، بحمد الله ومنه، صحيحان لأن الكتاب يأتي بجمل يكشفها الحديث، واختصار تدل عليه السنة.[2]

٤- النظر في وجه التعارض فقد يكون لغويا أو سوء فهم لسياق النص، كما فهم بعضهم قول النبيﷺ: "نحن أحق بالشك من إبراهيم، إذ قال: رب أرني كيف تحيي الموتى، قال: أولم تؤمن. قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي.."[3] بأنه طعن في إبراهيمعليه السلام بينما أراد به النبيﷺ تقرير المعنى القرآني وهو نفي

---

١ العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٣٧).

٢ تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (صـــ١٤٥ــــ) وابن قتيبة أحد أعلام السنة في القرن الثالث، وقد توفي سنة ٢٧٦ هجريا.

٣ أخرجه البخاري برقم (٣٣٧٢)، ومسلم برقم (١٥١).

الشك عن إبراهيم، فقال في تواضع جم، إن كنت لم أشك أنا فكيف يشك إبراهيم؟[1].

٥- حمل الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة على الحقيقة الشرعية، ولم يلجؤوا إلى اللغة ليتأولوها، قال شيخ الإسلام: "ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي صلى الله عليه وسلم لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم"[2].

٦- اللجوء إلى النسخ حال العلم بالناسخ (فيما يصح فيه النسخ) على التفصيل السابق المذكور في (طرق الجمع).

٧- وكان حالهم التوقف عند عدم العلم به، وهذا على المستوى الفردي لا الجمعي، فلم يتوقف الجميع في مسألة قط (وقد سبق بيان ذلك قريبا)، وأما توقفهم فهو كالتالي:

١- سبق وبينا أنهم كانوا يفرقون بين ما هو مأذون لهم فيه بالتدبر والتصور وما دونه كماهية صفاته، فيجتهدون في الأول كل بحسب قدرته ويتوقفون في الثاني لزوما.

٢- قد يتوقفون في مسألة ويحكون فيها قولا على سبيل الاستئناس، وإذا خشي أن يشتبه على الناس بينوا ذلك، كما سئل الحسن عن قوله تعالى: {لابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً} [النبأ:٢٣]، فقال: الله أعلم بالأحقاب فليس فيها عدد إلا الخلود، ولكنه بلغنا أن الحقب الواحد: سبعون ألف سنة. وعن قتادة قوله: وهو ما لا انقطاع له، وذكر لنا أن الحقب ثمانون سنة.[3]

٣- الاستعانة بمن هو أعلم لمعرفة الحق، ولم يكن السلف يسعون للتوقف السلبي فيتركون فيتركوا الناس حيارى بل يسعون لدفعه، وقد كان عمر يستشير الصحابة فتارة يشير عليه عثمان بما يراه صوابا، وتارة يشير عليه علي، وتارة يشير عليه عبد الرحمن بن عوف، وتارة يشير عليه غيرهم.

---

١ وهو ما ذهب إليه إسماعيل المزني، وذكره عنه النووي في شرح مسلم (١٨٢/٢).

٢ مجموع الفتاوى (٢٨٦/٧).

٣ تفسير الطبري (٢٦٢/٢٤). وجه التعارض (المتوهم) أن الحقب محدود، وكيف يكون محدودا وقد نزلت الآية في الكفار وهم خالدون في النار اتفاقا؟! وسيأتي بيان ذلك في مظانه إن شاء الله تعالى.

وبهذا مدح الله المؤمنين بقوله تعالى: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} [الشورى: ٣٨][1]

٨- قد يقوم أحدهم بالترجيح بناء على أدلة خارجية، وقد يكل آخر العلم بها إلى الله تعالى، فتتفق النتيجة في نفي التعارض، وتختلف الوسيلة في أي السبل هي الأصح لبيان دفع ذلك التعارض، ولا يكون ذلك إلا في المسائل اليسيرة لا في أصول الدين الجلية، كما اختلفوا في قوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا} [الشورى: ٥١] وقوله تعالى: { وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى} [النجم: ١٣، ١٤] ، فقال ابن عباس: رآه بفؤاده، وقال ابن مسعود وعائشة: إنما رأى جبريل عليه السلام وجاء عن أبي هريرة أنه قال: رأى ربه،[2] قالت عائشة: «من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم، ولكن قد رأى جبريل في صورته وخلقه ساد سادا ما بين الأفق»[3] في حين توقفت طائفة منهم سعيد بن جبير، حيث قال: لا أقول رآه ولا لم يره.[4] فاتفقوا في دفع التعارض بين الآيات واختلفوا في تفاصيل دفعها.

٩- لم يكن السلف ومن تبعهم من أهل السنة يتكلفون الجمع بتأويل بعيد، وإنما شرطوا في مختلف الحديث أن لا يمكن فيه الجمع بغير تعسف، لأن الجمع مع التعسف لا يكون إلا بجمع الحديثين المتعارضين معاً، أو أحدهما على وجه لا يوافق منهج الفصحاء، فضلا عن منهج البلغاء في كلامهم فكيف يمكن حينئذ نسبة ذلك إلى أفصح الخلق وأبلغهم على الإطلاق؟ ولذلك جعلوا ذلك في حكم ما لا يمكن فيه الجمع، وقد ترك بعضهم هذا القيد اعتماداً على كونه لا يخفى.[5]

---

١ منهاج السنة النبوية (٩٣/٦).

٢ قال شيخ الإسلام في المسائل والأجوبة (ص: ١٢٢): "ولم يقل أحد من الصحابة ولا من الأئمة المعروفين كأحمد بن حنبل وغيره أنه رآه بعينه، ولا في أحاديث المعراج الثابتة شيء من ذلك، وقد نقل بعضهم ذلك عن ابن عباس، وقد نقلوه رواية عن أحمد بن حنبل، وهو غلط على ابن عباس وعلى أحمد" اهـ. قلت: وقد ذكر شيخ الإسلام وغيره أنه روي عن عكرمة والحسن أنه رآه. انتهى من تلبيس الجهمية (١٥٩/٧).

٣ البخاري برقم (٣٢٣٤) ومسلم برقم (٢٨٧).

٤ بيان تلبيس الجهمية (١٥٩/٧).

٥ توجيه النظر إلى أصول الأثر (٩١٠/٢).

المبحث الثاني

نماذج استخدام السلف لهذا المنهج

برز كثير من المسائل التي يبدو تعارضها لاسيما فيما بعد الفتنة، وإن كان أغلبها لم يكن يشغل بال السلف ومتقدمي أهل السنة ابتداء، وإنما كان سبب هذا التعارض هو أهل البدع وتقلبهم في البلاد، فانبرى لهم علماء السلف فبينوا سوء مسلكهم وضلال مأخذهم.

ونحن هنا نذكر بعض النماذج العقدية التي سيقت في أبواب مختلفة، طمعا في محاكاة طريقة السلف في دفع هذا التعارض، وفق المطالب الآتية.

المطلب الأول: في باب الأسماء والصفات.[1]

كان الناس أمة واحدة يتعبدون الله بالإيمان بأسمائه وصفاته، يعلمون معناها ويكلون كيفها إلى الله ولا يبحثون عما وراء ذلك، حتى جاءت الجهمية والمشبهة ومن تبعهما ليحرفوا هذه المعاني ويخلطوا الظاهر بالوساوس والحقيقة بالباطل، وفزعوا إلى النصوص فضعفوا الصحيح وصححوا الضعيف ليستقيم باطلهم وما استقام، بل ازداد اعوجاجا حتى نفت الجهمية صفات الله، واستحقوا وصف من وصفهم بأنهم يعبدون عدما، وأثبتت المشبهة لله صفات المخلوقين، واستحقوا ما وصفوا به، أنهم يعبدون صنما!

ومن تلك الصفات التي نفاها الجهمية وحرف معناها المشبهة، وأخطأ فهمها بعض المثبتة وحسني الاعتقاد، صفة الصورة.

حديث الصورة وسياقه.

العمدة في هذه المسألة: ما جاء عن أبي هريرة بلفظ (خلق الله عز وجل آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً، فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك النفر - وهم نفر من الملائكة جلوس - فاستمع ما يحيُّونك، فإنها تحيتك وتحية من بعدك ...)

---

١ هذا النموذج مستقى من كل من: الملل والنحل (١/١٠٥ وما بعدها) ، وصحيح ابن حبان (٥٦٩٦) ، التوحيد لابن خزيمة (١/ ٨١)، تأويل مختلف الحديث (ص: ٢١٩).) وابن مندة في الرد على الجهمية ص (٤١ - ٤٢) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٧١١ ، ٧١٢) و البيهقي في الأسماء والصفات (٦٣٥ ، ٦٣٦) ، إبطال التأويلات (صـــ٨٨ــــ) ، الشريعة (ص: ٣١٩) ، والبغوي في شرح السنة (٣٢٩٨) ، وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٤٣) وفتح الباري لابن حجر (١٨٣/٥).

وهذا الحديث جاء في الصحيحين وغيره[1] وله طرق كثيرة عظيمة تدل على ثبوتها[2] فما وجه التعارض؟
التعارض هنا نقلي عقلي، أو نقلي نقلي.
فالنص "خلق الله عز وجل آدم على صورته" نقل، ومعارضه العقلي: هو امتناع مشابهة المخلوق للخالق.
ومعارضه النقلي: هو عموم النصوص التي تنزه الخالق عن مشابهة المخلوق، كقوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى:١١].
فإن أثبتناها صح كلام المشبهة ومن تبعهم من الكرامية القائلين: بأن لله أعضاء وأبعاضا هي كصفات المخلوقين تماما.
وإن نفيناها كان القول قول الجهمية ومن تبعهم من الكلابية والأشاعرة، من وجوب تأويل بعض النصوص وإبطال بعضها وإن صحت.
وكان للسلف سبيل مختلف تماما، إذ بينوا أن هؤلاء فاتهم أن الكلام على المعاني بخلاف الكلام عن الحقائق وقد يعرف المعنى ولا يعرف الكيف؛ وذلك أن اشتراك اللفظ لا يوجب مماثلة المخلوقين.
وأنه ينبغي حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية دون الحاجة لتأويله بغير دليل شرعي.[3]
وأنه ما كان لله أن يتعبدنا بشيء لا يقدر العباد على معرفته، ولذلك فرقوا بين ما المعاني التي يمكن إدراكها والحقائق (ماهيات الصفات) التي ليس للعقل فيها مجال، فكان ينبغي لهم ألا يحملوا المعنى المنصرف إلى الأذهان على الأجسام المادية المخلوقة. كيف وقد قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}؟!
فجمع سبحانه بين نفي المثلية وإثبات الصفات، فوجب أن يكون هناك سبيل ثالث غير التشبيه (التمثيل) والتعطيل، ألا وهو أن هذه الصفات ثابتة لله تعالى غير أنها لا تماثل صفات المخلوقين.

---

١ أخرجه عبدالرزاق (١٩٤٣٥) والبخاري (٣٣٢٦ ، ٦٢٢٧)، ومسلم (٢٨٤١) ، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٩٣ - ٩٤) وابن حبان (٦١٦٢) وابن مندة في الرد على الجهمية ص (٤١ - ٤٢) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٧١١ ، ٧١٢) والبيهقي في الأسماء والصفات (٦٣٥ ، ٦٣٦).

٢ استوعبها روايات الحديث الدكتور بندر بن نافع العبدلي في كتابه (حديث الصورة رواية ودراية) والتخريج السابق مستفاد منه.

٣ سبق بيان ذلك.

فهذا المعنى يكاد يتفق عليه مثبتة أهل السنة، إلا أن التنازع في صفة الصورة لم ينج منه بعضهم، حتى وقع فيه ابن خزيمة وابن حبان وأبو ثور، فقد ذهبوا إلى أن الضمير في قوله (على صورته) يعود إلى آدمﷺ ، قال ابن حبان: «يريد به صورة المضروب، لأن الضارب إذا ضرب وجه أخيه المسلم ضرب وجها خلق الله آدم على صورته»[1]. وجعل ابن خزيمة إرجاع الضمير على (الرحمن) من جنس التشبيه، قال: حملهم الجهل - بمعنى الخبر- على القول بالتشبيه.[2]
ورغم إمامة الشيخين فقد اتفق والمتكلمة على تأويل الصفة فأبطلوها، لكن الشيخين ظنا ألا وجه للصفة إلا تشبيه الخالق بالمخلوق، وأن هذا يوجب تأويلها.
فكان قول الجهمية: أن الضمير يعود على آدم ﷺ وهو قول محدثي البصرة وأهل الكلام والجهمية، قال ابن قتيبة: فقال قوم من أصحاب الكلام أراد خلق آدم على صورة آدم. لم يزد على ذلك.[3]
وقول ابن خزيمة وابن حبان على صورة المضروب.
فوجه الذم هو إبطال هذه الصفة، ولذلك لما قال رجل لأحمد بن حنبل: إن رجلاً قال: خلق الله آدم على صورته، أي صورة الرجل، فقال: كذب، هذا رأي الجهمية، وأي فائدة في هذا)[4]، وقال ابن بطة: وسمعت أبا عبد الله، وذكر له بعض المحدثين، قال: خلقه على صورته، قال: على صورة الطين، فقال: هذا كلام الجهمية)[5]
فكانت طريقة أهل السنة أمثل الطرق، إذ قالوا: إن الأصل أن الضمير يعود على الرحمن، وبه يستقيم، فجمعوا الروايات في الباب فاجتمع لهم روايات جاءت صفة الصورة فيها بلفظ: ((لا تقبحوا الوجه فإن الله خلق آدم على صورته وفى لفظ على صورة الرحمن))[6].

---

١ ذكره في صحيحه بعد حديث رقم (٥٦٩٦) وعقد ابن خزيمة في كتابه التوحيد بابا في هذا المعنى (٨١/١).
٢ التوحيد لابن خزيمة (١/ ٨١).
٣ تأويل مختلف الحديث (ص: ٢١٩).
٤ انظر: إبطال التأويلات بسنده إلى الطبراني (صـــ٨٨ـــ) ، وعزاه ابن حجر للطبراني في السنة وسيأتي.
٥ الإبانة - ابن بطة (٣/ ٢٦٥).
٦ أخرجه الدارقطني في الصفات (١/ ٣٦، رقم ٤٨). وأخرجه أيضًا: عبد الله بن أحمد في السنة (١/ ٢٦٨، رقم ٤٩٨). واللالكائي (٣/ ٤٢٣، رقم ٧١٦)، والديلمي (٥/ ١٦، رقم ٧٣٠٩).

وأجابوا من ضعف هذه الرواية بجوابين في الجملة:
الأول: أن هناك طائفة من السلف ممن هو أجل من ابن خزيمة وهو أحسن من تأول الصفة، قد صححوا الحديث: قال شيخ الإسلام: "قد صححه إسحاق بن رهويه وأحمد ابن حنبل وهما أجل من ابن خزيمة باتفاق الناس"[1] وقد قال حرب الكرماني في كتاب: سمعت إسحاق بن رهويه يقول: "صح أن الله خلق آدم على صورة الرحمن". وقال إسحاق الكوسج: سمعت أحمد يقول: هو حديث صحيح. وقال الطبراني في كتاب "السنة": حدثنا عبد الله بن أحمد قال: قال رجل لأبي: إن رجلا قال: خلق الله آدم على صورته - أي صورة الرجل - فقال كذب هو قول الجهمية.[2]
الثاني: أن السلف استدلوا به على قولهم –بإثبات الصفات- في ردهم على أهل الكلام والتجهم، ولو صح حمله على صورة آدم أو صورة المضروب؛ لما صح استدلالهم، إذ كيف يستدلون بنصوص ليست من نصوص الصفات؟!
وكذلك استعملوا القرائن الخارجية التي لها مناسبة كحديث الشفاعة وهو في الصحيحين، والذي جاء فيه: ((فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه))[3] فما احتاج السلف إلى تضعيف حديث ثابت ولا إلى تحريف نص. فقرروا أن الصورة صفة ذاتية ثابتة لله تعالى كسائر صفات الذات من الوجه واليد والعين، يقول ابن قتيبة: (والذي عندي - والله تعالى أعلم - أن الصورة ليست بأعجب من اليدين، والأصابع والعين، وإنما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد)[4].
ودفعوا موهم المشابهة؛ بأن اشتراك الخالق والمخلوق في اللفظ لا يوجب المماثلة، فكون المخلوق يشبه الخالق من جهة الأسماء فلله وجه وللعبد وجه ونحو ذلك، فهو من جنس الاشتراك في بقية الصفات كصفة الحياة والقدرة

---

١ بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٤٣) وقد قال الإمام أحمد: فقال أبو عبد الله: ((حدثوا بها فقد تلقتها العلماء بالقبول وقال أبو عبد الله: تسلم الأخبار كما جاءت)) الشريعة (ص: ٣١٩).
٢ فتح الباري لابن حجر (١٨٣/٥).
٣ أخرجه أحمد (٢/ ٥٣٣، رقم ١٠٩١٩)، والبخاري (١/ ٢٧٧، رقم ٧٧٣)، ومسلم (٤/ ٢٢٧٩، رقم ٢٩٦٨) من حديث أبي هريرة، ورواه ثلاثتهم من طريق أبي سعيد الخدري. (بترقيم جامع الأحاديث).
٤ تأويل مختلف الحديث (ص ٢٦١).

والسمع والبصرة مع اتصاف المخلوق بها؛ فحياة لا كحياة المخلوقين وقدرة لا كقدرة المخلوقين.
قال شيخ الإسلام: "لكن يقال لهم: لفظ (الصُّورة) في الحديث (يعني رحمه الله: حديث أبي سعيد) كسائر ما ورد من الأسماء والصفات التي قد يسمى المخلوق بها على وجه التقييد، وإذا أطلقت على الله مختصة به؛ مثل العليم والقدير والرحيم والسميع والبصير، ومثل خلقه بيديه واستوائه على العرش ونحو ذلك اهـ[1] وقال ابن القيم: "حديث الصورة وقوله: " «خلق آدم على صورة الرحمن» " لم يرد به تشبيه الرب وتمثيله بالمخلوق، وإنما أراد به تحقيق الوجه وإثبات السمع والبصر والكلام صفة ومحلا، والله أعلم"[2] قلت: وبهذا يتبين أن صفة الصورة صفة ذاتية قائمة بالله تعالى.
وهذا مثال على طريقة السلف يقاس عليه طريقة السلف في سائر نصوص الصفات، فلا تعارض ولا إشكال ولا اختلاف.

المطلب الثاني: في باب القضاء والقدر:[3]

تعد بدعة القول بالقدر من أوائل البدع التي ظهرت في الأمة[4] -إضافة لبدعة الخوارج- فنفوا عن الله المشيئة وخلق أفعال العباد، وقد كان في مقابل القول بالقدر قول الجبرية القائلين بنفي القدرة والتأثير عن العبد، وهما على هذا النحو:
- القدرية: وهم قسمان:[5]
الأوائل: وهم الذين نفوا علم الله - سبحانه وتعالى - يقولون إن الأمر أُنُف، فلا يعلم (تعالى) الشيء حتى يقع، وينفون عنه مشيئته، وقد ذكر كثير من أهل العلم أن هذه الفرقة الكافرة انقرضت في المنتسبين للقبلة.[6]

---

١ بيان تلبيس الجهمية (١٣١/٧).
٢ مختصر الصواعق (ص: ٥٣٩).
٣ هذا النموذج مستقى من: تفسير الرازي، وتفسير القرطبي، ودرء تعارض العقل والنقل، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، مجموع الفتاوى كتاب القدر، شفاء العليل لابن القيم، والتمسك بالسنن للذهبي، ولطائف المعارف لابن رجب.
٤ بل عدها بعض العلماء أول البدع مطلقا، ولعله يحمل على الأكثر انتشارا، لكن حدث قبلها بدعة الخوارج، وقد أدركها بعض الصحابة، وذكر الذهبي في التمسك بالسنن أنها وقعت سنة سبعين للهجرة.
٥ لوائح الأنوار للسفاريني (١٢٢/٢).
٦ يقول السفاريني في لوامع الأنوار (٣٠١/١): " قال العلماء: المنكرون لهذا انقرضوا، وهم الذين كفرهم عليه الإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد وغيرهم من الأئمة" اهـ.

المتأخرون: وهم الذين نفوا مشيئة الله -تعالى- وأثبتوا علم الله على طريقتهم، واشتركوا مع أسلافهم في نفي الإرادة ونفي خلق أفعال العباد عن الله تعالى الله عما يقول المجرمون.

- جبرية: وهم أيضا قسمان:

جبرية خالصة:[1] وهي التي لا تثبت للعبد قدرة ولا تأثيراً على الفعل أصلاً، وهؤلاء هم الجهمية، وهذه التي سماها شيخ الإسلام بالقدرية المشركية.

جبرية متوسطة[2]: وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة كالأشاعرة، وهم يعبرون عن هذه المسألة بالكسب، وعجزوا عن تعريفها من غير اضطراب، فلا تكاد تفرق بين قولهم والجبرية الخُلَّص.

وكان من النصوص التي لاقت اعتراضا شديدا من طائفة القدرية فردوها، في حين تلقاها الجبرية بالترحاب حيث اشترك جميعهم في الفهم نفسه لحديث محاجة آدم وموسى عليهما السلام.

ونص الحديث: "احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحج آدم موسى، فحج آدم موسى".

والحديث أخرجه الشيخان[3] في مواضع بسياق متقارب تشترك رواياته في المعنى.

ووجه التعارض: أن موسى عليه السلام لام آدم عليه السلام أن كان سببا في إخراج الإنس من الجنة، فاحتج آدم عليه السلام على موسى عليه السلام بقوله: "أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني" وقد وقع إقرار النبي ﷺ بصحة احتجاج آدم عليه السلام قائلا: "فحج آدم

---

١ لوائح الأنوار (١٣٢/٢).

٢ المصدر السابق (١٣٩/٢).

٣ فجاء بلفظ (أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة) فأخرجه البخاري برقم (٣٤٠٩)، ومسلم برقم (٢٠٤٣)، وجاء بلفظ (آنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة؟) فأخرجه البخاري برقم ٤٧٣٦)، ومسلم (٢٦٥٢) لكن بلفظ (أغويت)، وجاء بلفظ: أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم؟) البخاري برقم (٤٧٣٨) وجاء بلفظ (يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة؟) أخرجه البخاري برقم (٦٦١٤) ومسلم برقم (٢٦٥٢). وبلفظ: (أنت آدم الذي أخرجت ذريتك من الجنة) أخرجه البخاري برقم (٧٥١٥)، ولمسلم (٢٦٥٢) بلفظ: (أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأسكنك في جنته، ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض؟).

موسى". ولاشك أن هذا يعارض سائر النصوص التي تقرر أن المعصية باختيار العاصي وأنه يلام عليها.
وهذا الحديث بهذا التكييف مظنة جواز الاحتجاج بالقدر على المعصية، وجعل الفريقان (أعني القدرية والجبرية) ظاهره يفيد إباحة ذلك. قال شيخ الإسلام: وهذا الحديث ضلت فيه طائفتان: طائفة كذبت له لما ظنوا أنه يقتضي رفع الذم والعقاب عمن عصى الله لأجل القدر، وطائفة شر من هؤلاء جعلوه حجة. وقد يقولون القدر حجة لأهل الحقيقة الذين شهدوه، أو الذين لا يرون أن لهم فعلا.[1]
ولم يقف الأمر عند هذا الحد؛ بل ذهب فريق من متأخري أهل السنة إلى تأويله تأويلا لا يجري على طريقة السلف.
قال ابن تيمية: "وتأوله طائفة من أهل السنة تأويلات ضعيفة قصداً لتصحيح الحديث، ومقصودهم صحيح، لكن طريقهم في رد قول القدرية وتفسير الحديث ضعيفة.
ومن تأويلات متأخري السنة غير المرضية:

١- أن آدم حجه لكونه أباه.
٢- أن آدم حجه لأنه تاب.
٣- أن آدم حجه لكون الذنب كان في شريعة والملام في أخرى.
٤- أن آدم حج موسى لأن الاحتجاج به كان في الآخرة دون الدنيا.
٥- لأن الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة المشاهدين لجريان القدر عليهم دون العامة.

وآفة هذه الأجوبة جميعها في جهتين:
جهة رئيسية: وهي أنها رتبت على ظن أن آدم عليه السلام احتج بالقدر على المعصية، وليس الأمر كذلك؛ فإنهم فهموا فهم القدرية والجبرية غير أنهم ما ردوه ولا حملوه حمل الجبرية وإنما أولوه على غير الطريقة السنية.
وجهة فرعية: وهي أن كل جواب يعرضه مثله، فقول: إنه حجه لكونه أباه؛ فضعيف لأن الأبوة لا تمنع وجوب امتثال الأب للحق، قال ابن القيم: وهذا الكلام لا محصل فيه البتة فإن حجة الله يجب المصير إليها مع الأب كانت أو الابن أو العبد أو السيد ولو حج الرجل أباه بحق وجب المصير إلى الحجة.[2]

---

١ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (صـ١٣٥ـ)
٢ شفاء العليل (ص: ١٤).

وقولهم: إنه حجه لأنه تاب، أو جواز الاحتجاج بالقدر في الآخرة أو لاختلاف الشرائع: فإن آدم قد احتج بالقدر ولو جاز لاحتج عليه باختلاف الشرائع أو بأنه تاب، ولو جاز لأحد أن يحتج بالقدر في الآخرة لاحتج به إبليس وفرعون.
وقولهم: بجوازه للخاصة؛ فضعيف أيضا، إذ تاب الأنبياء جميعا وما احتج أحد منهم بالقدر.[1]

في توجيه الجمع وفض الإشكال.[2]

وقبل أن نبين طريقة السلف في الجمع، أحب أن أنوه على مسألة.
فقد يقول قائل: كيف يقول موسى عليه السلام لآدم: "خيبتنا وأخرجتنا من الجنة" وهذا لا يجوز في حق الأنبياء؟
وجواب هذا من وجهين:
الأول: أنه جائز في حق الأنبياء: على أنه إن جاز هذا فلا دليل على أنه جائز لغير موسى، وأنه يحتمل لموسى ما لا يحتمل لغيره لما له من قوة عزمه وصبره على مجاهدة فرعون وقومه، ومن أمثال هذا: إلقاء الألواح لشدة غضبه، وجره لرأس هارون ولحيته، ومعاتبته لربه إذ قال بعد أن علا النبي ﷺ فوق السابعة: "ربِّ لم أظن أن يُرفع علي أحد ... الحديث".[3]
الثاني: أنه غير جائز وأنه لم يُقَرَّ عليه موسى عليه السلام ورجع عنه ضمن ما رجع عنه بعد محاجة آدم عليه السلام له. وقد استظهره شيخ الإسلام. ولا ينقص هذا من قدر النبوة؛ فالسلف والأكثرون يقولون بجواز وقوع الذنب منهم، وإن كانوا معصومين عن الإقرار عليه.[4]

((مسلك أهل السنة في الجمع ودفع التعارض))[5]:

إن طريقة أهل السنة في تعاملهم لهذا الحديث ونحوه هو النظر أولا لصحة الحديث، فنظروا فإذا هو حديث صحيح، وإن كان فيه ما قد يشكل على بعض

---

١ الفرقان (صـ١٣٥ـ) مع درء التعارض (٢١٨/٨ وما بعدها). وهناك وجوه أخرى لبيان بطلان هذه الوجوه، لكن المقام مقام بيان لطريقة الجمع ابتداء.

٢ سأورد ما استشكلته المعتزلة على الحديث وسأجيب عليها، أعني الوجوه الخمس التي ذكرها الرازي في تفسيره الكبير (٢٩١/٢) وإن لم أشر إلى ذلك.

٣ البخاري برقم (٧٥١٧).

٤ الاستغاثة في الرد على البكري (صـ٤٠٦ـ).

٥ تفسير القرطبي (٢٤٥/٤) ، (١١/ ٢٥٧) ، ودرء التعارض (٢١٨/٨ وما بعدها) مجموع الفتاوى (١٧٩/٨).

الأفهام. ومن هنا كان عملهم في كيفية دفع هذا، وإلا فما أشكل على أحد من الصحابة.
والسؤال الرئيسي في الباب، هو: هل لوم موسى لآدمَ كان على الذنب؟
والجواب: إن موسى عليه السلام أعلم من أن يلوم أحدا على ذنب قد تاب منه، وآدم عليه السلام أعلم من أن يحتج للذنب بالقدر. ولك أن تسألك: ما وجه ذلك؟
وجوابه: إنما خرجنا بهذا الاختيار بعد تنقيح النص، وذلك أننا أمام عدة احتمالات:
وهي: إما أن يكون موسى لام آدم على الذنب واحتج آدم بالقدر.
وإما أن يكون موسى احتج على آدم بالتسبب في إخراجنا من الجنة واحتج آدم بالقدر.
فأما الاحتمال الأول؛ فمستبعد لسببين:
الأول: أن موسى وآدم عليهما السلام أعلم من أن يجهلا مثل هذا؛ فكيف يجهل موسى ألا لوم على مقترف ذنب تاب منه بل قبلت توبته؟!
والعجب أن يجهل آدم هذا ثم يخطئ فيحتج بالقدر بدلا من تخطئة موسى وتذكيره بألا يلام تائب. وأعجب منهما أن يقر النبي ﷺ احتجاج آدم على الذنب بالقدر ويقول: (فحجه آدم مرتين)!
الثاني: أننا لسنا في حاجة لذلك لاسيما أن النصوص لا تضطرنا لذلك ولا هي الاحتمال الوحيد فضلا عن كونه احتمالا ضعيفا.
وأما اختيارنا للثاني فلأسباب:
الأول: أن الاحتجاج بالقدر على المصائب جائز اتفاقا، بخلاف الاحتجاج به على الذنب فإنه ممنوع اتفاقا.
والثاني: ويتضمن أمرين يدرك بمجموعهما:
- أن في الحديث ما يفيد أن هناك حاجا ومحجوجا، أو خطأ وصوابا.
- أن الخطأ الجائز لمقام النبوة هو أن يذهل موسى عليه السلام عن كون خروج الناس من الجنة أمرا قدريا سواء حدث ذنبه أم لا.
الثالث: أنه متى بطل أحد الاحتمالين؛ وجب اعتماد الاحتمال الثاني لاسيما إذا لم يشتمل على ممنوع.[1]

---

[1] هناك وجه ثان أقرب للسنة مفاده جواز الاحتجاج بالقدر على الذنب بعد التوبة، قال ابن القيم: (وقد يتوجه جواب آخر ثم ذكره ...) شفاء العليل (صـ١٨ـ) لكن هذا وإن كان متوجها في حق آدم عليه السلام إلا أنه يدين موسى عليه السلام فكيف يلومه على ذنب تاب منه؟! فيعود الأمر لما ذكرنا من قولين.

وتأكيدا على هذا فإن جمع الروايات سبب عظيم لفهم النص -كما ذكرت- وإذا جمعنا الروايات وجدنا روايات الصحيحين تتفق على هذا المعنى.
" أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة" " أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة؟" " أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم" " يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة" " أنت آدم الذي أخرجت ذريتك من الجنة" .... إلخ كل هذه الروايات وغيرها تجد موسى عليه السلام يلوم آدم على تسببه في إخراج الناس من الجنة.
وفي سائر الروايات تجد آدم عليه السلام يحتج بالقدر على هذا المصاب، وذلك أن إخراج الناس من الجنة وتعرضهم للتكليف وللشقاوة والسعادة قد قدره الله قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وبنحو هذا جاء القرآن في مواطن عدة، منها قوله تعالى: {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ} [الحديد: ٢٢] وكذا ما جاء عند مسلم: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وقال: وكان عرشه على الماء».[١]
ولذلك قال ابن رجب في اللطائف: "لما التقى آدم وموسى عليهما السلام عاتب موسى آدم على إخراجه نفسه وذريته من الجنة فاحتج آدم بالقدر السابق والاحتجاج بالقدر على المصائب حسن كما قال صلى الله عليه وسلم: "إن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا كان كذا ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل".[٢]
فإن قيل فما وجه ذكر الخطيئة في الروايات المذكورة؟
فجوابه: أنه ذكر الخطيئة تنبيها على سبب المصيبة المحنة التي نالت الذرية ولهذا قال له أخرجتنا ونفسك من الجنة وفي لفظ خيبتنا فاحتج آدم بالقدر على المصيبة وقال أن هذه المصيبة التي نالت الذرية بسبب خطيئتي كانت مكتوبة بقدره قبل خلقي والقدر يحتج به في المصائب دون المعائب أي أتلومني على مصيبة قدرت علي وعليكم قبل خلقي بكذا وكذا سنة.[٣]
المطلب الثالث: في باب الأوصاف والأحكام.
اختلف الوعيدية في وصف فاعل الكبيرة على قولين:
الأول: أنه كافر في الدنيا مخلد في النار في الآخرة، وهو قول الخوارج.[٤]

---

١ صحيح مسلم (٢٤٥٦) من حديث عبد الله بن عمرو.
٢ لطائف المعارف (ص: ٥٧).
٣ شفاء العليل لابن القيم (ص: ١٨) وعزاه لشيخ الإسلام قائلا: هذا جواب شيخنا.
٤ مقالات الإسلاميين (٣٥٥/٢). ومما ينبه عليه أن هذا قول جمهور الخوارج وإن شئت فهو حقيقة مذهبهم، وإلا فالنجدات -وهي إحدى طوائف الخوارج- تقول بأن فاعل الكبيرة=

الثاني: أنه في منزلة بين المنزلتين: لا كافر ولا مؤمن، وهو مخلد في النار، وهو المحكي عن المعتزلة[١].
وكلتا الفرقتين اتفقتا على سلب المؤمن العاصي اسم الإيمان، وتخليده في النار.[٢]
وخالفهما المرجئة[٣] حيث قالوا: إن فاعل الكبيرة مؤمن كامل الإيمان؛ إذ لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة.
فأوتي الجميع من جهة هذا الإطلاق: فأما الخوارج فرأوا أن كل كفر سيق في النصوص هو كفر أكبر، مثل قوله: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»[٤] وَمثل «سباب الْمُسلم فسوق وقتاله كفر»[٥] وَمثل «من قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِر فقد بَاء بهَا أَحدهمَا»[٦] دون النظر إلى مجموع النصوص التي تقيد مطلقا أو تخصص عاما.
وأما المعتزلة فظنوا أن كل معصية تجرد صاحبها من الإيمان فلا هو كافر ولا هو مؤمن وإنما في منزلة بين المنزلتين؛ لقوله تعالى: {وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا} [الجن: ٢٣]، ومنه ما جاء في السنة مما فيه

=كافر كفر نعمة، ولذلك قال عبد القاهر البغدادي: "وقد قالت النجدات إن صاحب الكبيرة من موافقتهم كافر نعمة وليس فيه كفر دين وفى هذا بيان خطإ الكعبى في حكايته عن جميع الخوارج تكفير أصحاب الذنوب كلهم منهم ومن غيرهم وإنما الصواب فيما يجمع الخوارج كلها ما حكاه شيخنا الحسن رحمه الله من تكفيرهم عليا وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن صوبهما او صوب احدهما أو رضى بالتحكيم". الفرق بين الفرق (ص: ٥٦) وهو يوافق حكاية الأشعري في مقالاته (٨٤/١).

١ ذكر الأشعري في مقالات الإسلاميين (٢١٦/١) اختلافهم في إطلاق اسم الإيمان على الفاسق، فقيل: يقال له آمن، وقيل يقال: مؤمن لجوازه لغة، وقيل لا يقال مؤمن ولا آمن. ولا بأس في حكاية السلف مذهبهم بأنهم يجردون اسم الإيمان عن العاصي، فإن هذا حقيقة مذهبهم وإن اختلفوا في تعبيرهم عن ذلك.

٢ اتفقوا في خلود صاحب الكبيرة ، لكن المعتزلة ترى أن عذابه دون عذاب الكفار. ينظر مقالات الإسلاميين (٦/١).

٣ مقالات الإسلاميين (١١٤/١).

٤ أخرجاه: البخاري برقم (٧٠٨٣) ، ومسلم برقم (٢٨٨٨) لكن بلفظ (إذا تواجه المسلمان) ولمسلم في الشواهد (إذا التقى).

٥ أخرجه الشيخان: البخاري برقم (٤٨) ، ومسلم برقم (٦٤).

٦ أخرجاه: البخاري برقم (٦١٠٣) ، ومسلم برقم (٦٠).

نفي الجنة لمن اقترف كبيرة، كقولهﷺ: "لا يدخل الجنة قاطع رحم"[1] وقوله: "لا يدخل الجنة قتات"[2]

وقالوا: إن الله لم يذكر اسمه في الدنيا وقد حكم عليه بأن له نار جهنم أبدا، وعلى ذلك فكل معصية يخلد صاحبها ويجرد من اسم الإيمان ولا يحكم عليه بالكفر، فلم يحملوا العام على الخاص.

وكذلك المرجئة جعلوا سائر النصوص التي أبقت المؤمن على إيمانه (وإن نقص) على الكمال، فاستدلوا بقوله: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا} إلى قوله: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} [الحجرات: ٩، ١٠] ، إضافة إلى نصوص الوعد التي يستدلون بها، كقولهﷺ: «من قال: لا إله إلا الله، دخل الجنة» فقلت: وإن زنى، وإن سرق؟ قال: «وإن زنى، وإن سرق»[3]

وقد خالف ثلاثتهم ما عهده السلف وتعاقبت عليه السنون في سنن أهل الإسلام؛ إذ كان المعروف أن فاعل الكبيرة مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، مستحق للعقوبة إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له.

ورأى السلف أن هذه النصوص الشريفة ثابتة صحيحة لا تعارض فيها، وإنما تصدق بعضها بعضا.

فأجابوا الخوارج بقوله: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [البقرة: ١٧٨] فسماهم مؤمنين رغم حصول الاقتتال بينهم، فابتدأ الله عز وجل بخطاب أهل الإيمان من كان فيهم من قاتل أو مقتول ونص تعالى على أن القاتل عمدا وولي المقتول أخوان وقد قال تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ}فصح أن القاتل عمدا مؤمن بنص القرآن وحكمه له بأخوة الإيمان ولا يكون للكافر مع المؤمن بتلك الأخوة؛ فهذه الآية رافعة للشك جملة في قوله تعالى إن الطائفة الباغية على الطائفة الأخرى من المؤمنين المأمور سائر المؤمنين بقتالها حتى تفيء إلى أمر الله تعالى أخوة للمؤمنين المقاتلين.[4] وجمع أهل السنة بين

---

١ البخاري برقم (٥٩٨٤) بلفظ "لا يدخل الجنة قاطع"، واللفظ لمسلم برقم (٢٥٥٦).

٢ أخرجه البخاري برقم (٦٠٥٦)، ومسلم برقم (١٠٥).

٣ أخرجه بهذا اللفظ: ابن حبان برقم (١٦٩)، وأصله في الصحيحين، فأخرجه البخاري برقم (١٢٣٧) ومواضع، ومسلم برقم (٩٤) ومواضع.

٤ الفصل في الملل والنحل (٣/ ١٣١).

النصوص بأن المراد بالكفر في السنة هو الأصغر، وقال الصحابة: هو كفر دون كفر.[1]
وحملوا النصوص التي نفت الإيمان عن فاعل المعصية (دون الكفر) على نفي كمال الإيمان لا أصله، وذلك كقولهﷺ: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين"[2] ، وقالﷺ: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[3]، ومنها قولهﷺ: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن". قيل: من يا رسول الله؟ قال: " الذي لا يأمن جاره بوائقه"[4] وقولهﷺ: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يَنْتَهِبُ النُّهْبَة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن"[5] على الإيمان المنفي هنا هو كمال الإيمان لا أصله.
قال شيخ الإسلام: "إن نفي [الإيمان] عند عدمها (يعني الأعمال المذكورة بالنص)، دل على أنها واجبة، وإن ذكر فضل إيمان صاحبها ولم ينف إيمانه دل على أنها مستحبة؛ فإن الله ورسوله لا ينفي اسم مسمى أمرٍ أمرَ الله به ورسولهﷺ إلا إذا ترك بعض واجباته، كقوله: "لا صلاة إلا بأم القرآن"[6]، وقوله: " لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له " ونحو ذلك.
فأما إذا كان الفعل مستحباً في العبادة لم ينفها لانتفاء المستحب، فإن هذا لو جاز، لجاز أن ينفي عن جمهور المؤمنين اسم الإيمان والصلاة والزكاة والحج؛ لأنه ما من عمل إلا وغيره أفضل منه. وليس أحد يفعل أفعال البر مثل ما فعلها.[7]
وأجابوا المعتزلة بأن المعصية اسم جامع لكل ما خالف الشرع، ويطلق يراد به الكفر تارة، كما في قوله تعالى: {وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا} [الجن: ٢٣] ويطلق ويراد به ما دون الكفر تارة (أعني الكبائر والصغائر) كما في قوله: {وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ} [الممتحنة: ١٢]. وكذلك

١ مجموع الفتاوى (٣٥٥/٧).
٢ رواه البخاري برقم (١٤) ومواضع، ومسلم برقم (٤٤) ومواضع.
٣ رواه البخاري برقم (١٣)، وكذلك مسلم برقم (٤٥).
٤ رواه البخاري برقم (٦٠١٦)، وبنحوه مسلم برقم (٤٦).
٥ أخرجه البخاري برقم (٢٤٧٥) ومواضع، ومسلم برقم (٥٧) ومواضع.
٦ أخرجه البخاري بنحوه برقم (٧٥٦) ومواضع، واللفظ أقرب لمسلم (٣٩٤) فلفظه: (لمن لم يقترئ).
٧ الإيمان الكبير ضمن الفتاوى (١٢/٧ وما بعدها).

قوله: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ} [النساء: ١٤] فقيدها بقوله {وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ}.
قال شيخ الإسلام: "فهنا قيد المعصية بتعدي حدوده فلم يذكرها مطلقة؛ وقال: {وعصى آدم ربه فغوى} . فهي معصية خاصة؛ وقال تعالى: {حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون} فأخبر عن معصية واقعة معينة وهي معصية الرماة للنبي صلى الله عليه وسلم حيث أمرهم بلزوم ثغرهم وإن رأوا المسلمين قد انتصروا فعصى من عصى منهم هذا الأمر وجعل أميرهم يأمرهم لما رأوا الكفار منهزمين وأقبل من أقبل منهم على المغانم. وكذلك قوله: {وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان} . جعل ذلك ثلاث مراتب.[1]
وأما ما جاء في نفي دخول الجنة لمن اقترف معصية، فحملوه على تأخير الدخول، فإن صاحبه يتأخر عن دخول السابقين –استحقاقا-.
ومن استقرأ النصوص الشرعية علم أن نفي دخولها نوعان.
• نفي مؤبد: وهذا خاص بالكفار لا يدخلونها أبدا.
• ونفي لأمد: وهذا خاص بأهل الكبائر من الموحدين، وإنما يعني تأخيرهم عن دخول الجنة.
ويقول شيخ الإسلام : "نفي الإيمان وكونه من المؤمنين ليس المراد به ما يقوله المرجئة أنه ليس من خيارنا، فإنه لو ترك ذلك لم يلزم أن يكون من خيارهم، وليس المراد به ما يقوله الخوارج إنه صار كافرا، ولا ما يقوله المعتزلة من أنه لم يبق معه من الإيمان شيء، بل هو مستحق للخلود في النار لا يخرج منها ... ولكن المؤمن المطلق في باب الوعد والوعيد، وهو المستحق لدخول الجنة بلا عقاب، هو المؤدي للفرائض المجتنب المحارم، وهؤلاء هم المؤمنون عند الإطلاق، فمن فعل هذه الكبائر لم يكن من هؤلاء المؤمنين، إذ هو متعرض للعقوبة على تلك الكبيرة.[2]
وأجابوا المرجئة بأن هذه الآية: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا} [النساء: ٤٨] وما شابهها؛ فمخصوصة بنصوص الوعيد ونفي الإيمان وأحاديث الشفاعة، ولولا أن ترك الواجبات وفعل المنهيات لهما أثر على الإيمان؛ لما نفى عنه الإيمان والذي هو كماله هنا.
وأما حديث: من قال: لا إله إلا الله، دخل الجنة» فقلت: وإن زنى، وإن سرق؟ قال: «وإن زنى، وإن سرق».

---

١ مجموع الفتاوى (٧/ ٦٠).
٢ الفتاوى الكبرى (٥/ ١٣٢).

فقد جاء في روايات صحيحة ما أبانت عن هذا الإجمال، فوقع عند الشيخين قوله:" من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة " قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق». فهذا يفيد أن القول يراد به الإيمان ظاهرا وباطنا، وأن من أتى الشرك (وهو كل شرك ظاهرا كان أم باطنا).

وقوله: (دخل الجنة) فالدخول يراد به الدخول بعد الحساب، ويراد به الدخول مع السابقين، يدل على هذا أنه نفى دخول أصحاب الكبائر كقوله: "لا يدخل الجنة نمام/قتات" ونفى الإيمان عمن أذى جاره ونحو ذلك.

وقال ابن خزيمة: "لو حملت على ظاهرها[1] كما حملت المرجئة الأخبار التي ذكرناها في شهادة أن لا إله إلا الله على ظاهرها لكان العالم بقلبه: أن لا إله إلا الله مستحقا للجنة، وإن لم يقر بذلك بلسانه، ولا أقر بشيء مما أمر الله تعالى بالإقرار به، ولا آمن بقلبه بشيء أمر الله بالإيمان به ولا عمل بجوارحه شيئا أمر الله به، ولا انزجر عن شيء حرمه الله من سفك دماء المسلمين، وسبي ذراريهم وأخذ أموالهم، واستحلال حرمهم فاسمع الخبر الذي ذكرت أنه غير جائز أن يحمل على ظاهره، كما حملت المرجئة الأخبار التي ذكرناها على ظاهرها ... ثم ذكر الأحاديث المؤيدة لقوله".[2]

وإذا اجتمعت نصوص الوعد التي استدلت بها المرجئة، ونصوص الوعيد التي استدلت بها الخوارج والمعتزلة، تبين لك فساد القولين. ولا فائدة في كلام هؤلاء سوى أنك تستفيد من كلام كل طائفة فساد مذهب الطائفة الأخرى"[3] وألا تعارض بينها إلا في أذهانهم ومخيلاتهم.

---

١ يطلق السلف القول بنفي الأخذ بالظاهر ومرادهم بذلك اعتبار المجمل دون المبين، فلا ينبغي محاكمة أقوالهم لمصطلحات المتأخرين، وقد سبق التنبيه على ذلك.

٢ التوحيد لابن خزيمة (٢/ ٨١٦).

٣ شرح الطحاوية (صـــ٣٠٣).

المبحث الثالث
ثمرات تطبيق هذا المنهج

وهنا أتناول باختصار ثمرات تطبيق منهجية أهل السنة والجماعة في الجماعة في الجمع بين النصوص للاستدلال على مسائل الاعتقاد مع الإشارة إلى عواقب عدم تطبيق بقية الفرق الإسلامية وبخاصة المتكلمين لهذه المنهجية.

المطلب الأول: الآثار المحمودة لتطبيق هذه المنهجية عند أهل السنة والجماعة.

١- التأكيد أن الشرع كامل تام غير ناقص ولا متناقض، بل يصدق بعضه بعضا، وإن كلاما يعتريه التناقض لحري أن ينسب لغير الله.

٢- بيان أن كل ما قاله الله ورسولهﷺ حجة -قطعية كانت أم ظنية- وأن ما سواهما يحتاج إليهما لإثبات صدقه.

٣- توافق النصوص والتئامها، من غير إبطال لنص صحيح ولا إعمال لنص ضعيف.

٤- تخليص الحجة الشرعية من تسلط المتكلمة وقواعدهم المقتبسة من المعتزلة وغيرهم التي جردتها من كثير من معانيها وقوة حجيتها، والذي جعل استسلامهم لعلم الكلام الموضوع بشريا أقوى من استسلامهم للحجة الشرعية التي كلفنا الله الخضوع لها.

٥- أسلمة العقل وتهذيبه للتفرغ للعمل في محيط ما كلفه به الشرع، لا إشغاله بالحكم على النقل تطبيقا لقواعد لا تمت للشرع بصلة ولا تعطيله بحيث نفرغ الأشياء عن صفاتها والعقل عن قدراته- أعني من حيث قدرته على التحسين والتقبيح فيما هو من مدارك العقل- خلافا للمعتزلة والأشاعرة.

٦- بيان أن الحق واحد لا يتعدد، وأن الله كفل لمن طلبه بإخلاص؛ أن يأجره وإن أخطأ، فإن أصاب كان له أجر الإصابة أيضا.

٧- تحديد رتبة المسألة وكونها (جليلة أو أصلا أو ركنا) لابد وأن يستقى من الشرع لا غير، كما أن حدها بأنها علمية أم عملية نوع تكلف بدون دليل.

٨- فينتج عما سبق ما يلي:

· أن من المسائل العقدية ما هو من الأصول ومنه ما دون ذلك، ومن الأصول: مسائل الكفر والإيمان والشفاعة والأسماء والصفات، ومن الفروع: رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه عيانا في الدنيا.

· أن من المسائل العملية ما هو من الأصول ومنه دون ذلك، فمن الأصول: الأركان الخمس، ومن الفروع: وجوب الجماعة والعمرة والوضوء من لحم الجزور، ووجوب الحج على الفور.

٩- مجانبة فهم الخوارج والمعتزلة لأبواب شتى تعد من أصول الدين كمسائل الإيمان ومسائل الأسماء والأحكام والقدر.

١٠- بيان أننا لسنا في حاجة إلى تعقيدات المتكلمة، وأن الأمر يتلخص في أن التناقض في نصوص الشرع محال، وفي الأذهان جائز، وإذا ثبت في النقل تناقض يقينا؛ فليس من كلام الله ولا رسولهﷺ يقينا.

١١- اجتناب التيه والزيغ الذين هما حال أكثر من سلك طريقة المتكلمة واحتكم إلى عقله في اختيار ما يحتج به وما اشترطوا لاستحقاق صفة التعارض، وما أبطلوه من سنن وأحكام وعبادات وعقائد لمخالفته لما أسموه عقلا!

المطلب الثاني: الآثار المذمومة لمجانبة تطبيق هذه المنهجية.

وأذكر هنا شيئا مما اقترفته يد المتكلمة وغيرهم -ممن تبعهم تقليدا في مسائل- جراء مخالفتهم طريقة السلف ومنهجهم في التعامل مع تلكم النصوص، فمن ذلك:

أولا: إبطالهم لنصوص صحيحة وما تحمل من تقريرات عقدية، بمحض مخيلاتهم وأوهامهم، وحرفوا نصوصا عظيمة في أصول الدين لمعارضتها ما قررته عقولهم، وعلى رأس ذلك: ما أثبتته النصوص في صفات الله الخبرية على وجه الخصوص. وقد كان الأيسر عندهم هو تخطئة الرواة وإن كانوا ثقاة ضابطين باعتبارهم بشرا، وإنما يثبت الصواب بالدليل الصحيح أولا ثم نثبت

التناقض لا استسهال ذلك كما حال أهل البدع حتى ضعفوا صحيحا وصححوا ضعيفا في حين اجتنابهم أحاديث ثابتة بدعوى عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد![1]
ثانيا: إيجابهم وتحريمهم لأشياء قبل ورود الشرع بحجة قدرة العقل المطلقة على التحسين والتقبيح، بل أوجبوا على الله –سبحانه- أشياء لا تجوز إلا بموجب أمره هو وحده سبحانه، ومن ذلك إيجابهم-يعني المعتزلة- العدل وإدخال المؤمنين الجنة، ومعلوم أن هذا لا يجب على الله إلا لأنه أوجبه على نفسه سبحانه، في حين ينفي الأشاعرة وجوب شيء على الله إذ العقل لا يحسن ولا يقبح شيئا، وهذا خطأ؛ إذ من الأفعال ما لا تجوز على الله تعالى والتي تخالف مقتضى كماله سبحانه وتعالى.
ثالثا: استطال الأمر ببعض من خاض في هذا الباب أن قال بأن كل مجتهد في سائر الديانات مصيب، وأعني بهذا عبيد الله بن الحسن العنبري[2] وهو حال كثير ممن اشتغل بعلم الكلام، فكان آخر ما صنف الأشعري كتابه "المطالب العالية" وصرح فيه بتكافؤ الأدلة وإن كان يعني فيه الأدلة العقلية، لكن أكثر المتكلمة يقدمونها ويقدسونها مما جعل مآلهم للوقف والحيرة والشك.[3]

---

١ عيب على ابن الجوزي قوله: كشف المشكل (٣/ ٧٠) "فمتى سمعت حديثا فيه نوع خلل فانسب ذلك إلى الرواة؛ فإن الرسول صلى الله عليه وسلم منزه عن ذلك". في حين تكلفه تخطئة الرواة في بعض المواطن كما الكلام عن صفة القدم.

٢ هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين بن أبي الحر العنبري البصري، قاضي البصرة، روى عن الجريري وطبقته، وروى عنه عبد الرحمن بن مهدي وطائفة، قال الحافظ: عابوا عليه مسألة تكافؤ الأدلة. وقيل إنه رجع عنها، مات سنة ١٦٨هـ. انظر: تهذيب التهذيب (٧/٧ وما بعدها). وكذلك النظام نسب إليه أشياء عظيمة منها القول بتكافؤ الأدلة.

٣ الصفدية (٢٩٤/١).

الخاتمة

وفي خاتمة هذه الدراسة نعرض نتيجتها وخلاصتها في سطور تتضمن ركائز الدراسة وأهدافها، مما يساعد على تأكيد المضمون والهدف المذكورين في أثنائها، وهي في العناصر التالية:

١- أن المراد بالجمع هو التوفيق بين النصوص بحيث يمكن إعمال النصين لا إبطال أحدهما، وأنه مقدم على الترجيح.

٢- أن الترجيح يعني إبطال أحدهما مما يعني أن أحدهما لم يقله الله ورسولهﷺ قط، والنسخ هو إعمال مؤقت وهو مقدم على الترجيح إذا ثبت التاريخ.

٣- أن النصوص الشرعية الثابتة هي محل التكليف بجمع ما تعارض منها؛ سواء كانت طرفا هي التعارض أم أحدها.

٤- احتجاج السلف بالآثار الثابتة ابتداء وإبطال ما سواها عند التعارض.

٥- احتجاج بالسلف بالأحاديث الحسان، وأنهم قد يوردون الحديث الضعيف في المتابعات والشواهد لا بقصد الاحتجاج بها.

٦- لا فرق بين النصوص القطعية والظنية في الاحتجاج؛ إذ كل ما ثبت عن النبيﷺ قوله يحتج به.

٧- بيان أن النقل حجة مطلقا، وأن العقل وإن أمكنه التحسين والتقبيح فإنه لا يحتج به ولا يعتبر حكمه إلا بتأييد الشرع.

٨- لا تعارض حقيقي بين صحيح الشرع وصريح العقلي، وإنما قد يقع التعارض في الأذهان.

٩- أن التعارض نوعان: تعارض حقيقي وهو ما كان من كل وجه ولا يمكن دفعه مطلقا، وهذا النوع لا يقع في نص ثابت البتة. وتعارض جزئي أو ظاهر وهو ما يمكن وقوعه في النصوص الثابتة.

١٠- أن التعارض الجائز وقوعه في النصوص الشرعية هو التعارض الجزئي (الظاهر) الذي يرجع إلى التصور وعدم التوفيق في الجمع، لا إلى خلل في النصوص الثابتة فهو محال.

١١- أن التعارض لا يدوم ولا يعجز الجميع، وذلك أن الأمة لا تجتمع على ضلالة وإن أخطأ اجتهاد بعضها.

١٢- أن شروط التعارض -والذي يمثل الجائز وقوعه في النصوص الشرعية- شرطان: حجية المتعارضين، ومطلق المنافاة.[١]

١٣- أن التعارض -الظاهر- يفيد أنه لا فرق بين النصوص القطعية والظنية في إمكان وقوعه؛ وذلك أن التعارض محله الذهن لا النصوص الثابتة.

١٤- يجب دفع التعارض، ومتى تعذر دفعه بين النصوص؛ فإنه يلجأ إلى الترجيح ما لم يعلم بتاريخ يدل على تعدد زمن القضيتين.

١٥- قد يختلف السلف في وسائل الجمع لدفع التعارض الواقع في المسألة المعينة، ولكنهم يتفقون في نتيجتها من جهة نفي التعارض.

---

١ ولذلك عاب بعض العلماء على ابن قتيبة تكلفه الجمع بين بعض النصوص التي سبب تعارضها ضعف أحد طرفي التعارض. وقد يناقش في تفاصيل هذا.

المراجـــع

١) أحكـام القـرآن للقرطبـي، ت: أحمـد البردونـي وإبـراهيم أطفـيش، دار الكتـب المصرية، القاهرة، ط الثانية، ١٣٨٤هـــ.
٢) الإحكـام فـي أصـول الأحكـام لابـن حـزم الأندلسي، ت: أحمـد شـاكر، دار الآفـاق الجديدة، بيروت.
٣) الاستغاثة في الرد على البكري لابن تيمية، ت: عبدالله السهلي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٦هــ.
٤) أصول الفقه لابن مفلح، ت: فهد السدحان، مكتب العبيكـان، الريـاض، ط الأولـى، ١٤٢٠هـ.
٥) الأصول من علم الأصول لمحمد بـن صـالح العثيمين، دار ابن الجـوزي، الدمام، ط الرابعة ١٤٣٠هـ.
٦) الاعتبـار فـي الناسـخ والمنسوخ مـن الآثـار للحـازمي، دائـرة المعـارف العثمانيـة، حيدر آباد-الدكن، ط الثانية، ١٣٥٩هـــ.
٧) الاعتـصام للـشاطبي، ت: سـليم الهلالـي، دار ابـن عفـان، الـسعودية، ط الأولــى، ١٤١٢هـــ.
٨) البحر المحيط للزركشي، دار الكتبي، ط الأولى، ١٤١٤هـ.
٩) تبيين العجـب بمـا ورد فـي فـضل رجـب لابـن حجـر العـسقلاني، ت: إبـراهيم آل عصر، بلا تاريخ.
١٠) التحبير شرح مختصر التحرير لعلاء الـدين المرداوي،مكتبـة الرشد، الريـاض، ط الأولى، ١٤٢١هـــ.
١١) التعريفـات للـشريف الجرجـاني، دار الكتـب العلميـة بيـروت، لبنـان، ط الأولـى، ١٤٠٣هـ.

١٢) تفسير ابن أبي حاتم، ت: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ط الأولى، ١٤١٧هـ.
١٣) تفسير الطبري، ت: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
١٤) تفسير الكبير للرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثالثة، ١٤٢٠هـ.
١٥) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، مطبعة دار المعارف النظامية، الهند، ط الأولى ١٣٢٦هـ.
١٦) تهذيب اللغة للأزهري، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠١م.
١٧) توضيح الأفكار للصنعاني، ت: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٧هـ.
١٨) جمهرة اللغة لابن دريد، ت: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط أولى، ١٩٨٧م.
١٩) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية، مجموعة محققين، دار العاصمة، الرياض، ط الثانية، ١٤١٩هـ.
٢٠) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصفهاني، دار السعادة، مصر، طبعة ١٣٩٤هـ.
٢١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، لسنة ١٤١١هـ.
٢٢) ذم الكلام وأهله للهروي، ت: عبدالرحمن الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٣) رسالة السجزي إلى أهل زبيد لأبي نصر السجزي، ت: محمد باكريم باعبدالله، طبعة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط الثانية، ١٤٢٣هـ.
٢٤) الرسالة للشافعي، ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط الأولى، ١٣٥٨هـ.

٢٥) روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي، مؤسسة الريان، ط الثانية، ١٤٢٣هـ.
٢٦) سنن الترمذي، ت: أحمد شاكر وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط الثانية، ١٣٩٧هـ.
٢٧) سير أعلام النبلاء للذهبي، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، ١٤٠٥هـ.
٢٨) شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، ت: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٩) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية، ت: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣٠) شرح القواعد الفقهية، أحمد محمد عثمان الزرقا، دار القلم، دمشق، ط الثانية، ١٤٠٩هـ.
٣١) شرح علل الترمذي لابن رجب، ت: همام عبد الرحيم سعيد مكتبة المنار، الأردن، ط الأولى، ١٤٠٧هـ.
٣٢) شرح نخبة الفكر للملا علي القاري، ت: حمد نزار تميم وهيثم نزار تميم دار الأرقم، لبنان، بدون طبعة.
٣٣) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣٤) صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ.
٣٥) الصفدية لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم مكتبة ابن تيمية، مصر، ط الثانية، ١٤٠٦هـ.
٣٦) العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى،ت: أحمد بن علي المباركي، ط الثانية، ١٤١٠هـ.
٣٧) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

٣٨) الفرق بين الفرَق لعبد القاهر البغدادي، ت: بو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الثانية، ١٩٧٧م.
٣٩) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط الثانية، ١٤٢١هـ.
٤٠) قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني، ت: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٨هـ.
٤١) قواعد التحديث لمحمد جمال الدين القاسمي، ت: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.
٤٢) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، ت: أبو عبدالله السورقي و إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
٤٣) الكليات للكفوي، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٤٤) لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت ط الثالثة، ١٤١٤هـ.
٤٥) لطائف المعارف لابن رجب، دار ابن حزم للطباعة والنشر، ط الأولى، ١٤٢٤هـ.
٤٦) مجمل اللغة لابن فارس، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت ط الثانية، ١٤٠٦هـ.
٤٧) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، لسنة ١٤١٦هـ.
٤٨) المحلى بالآثار لابن حزم، ت أحمد شاكر، مطبعة النهضة، الطبعة مستندة لطبعة أولى لإدارة المطابع المنيرية بتاريخ ١٣٤٧هـ.
٤٩) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد مكتبة العبيكان، ط الثانية، ١٤١٨هـ.
٥٠) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، ت: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط الأولى،١٤٢٢ هـ.

٥١) المستدرك على الصحيحين للحاكم، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى، ١٤١١هـ.
٥٢) مسند أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤٢١هـ.
٥٣) المطلع على ألفاظ المقنع للبعلي، ت: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، ط الأولى، ١٤٢٣هـ.
٥٤) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.
٥٥) المقنع في علوم الحديث لابن الملقن، ت: عبد الله بن يوسف الجديع، دار فواز للنشر، السعودية، ط الأولى، ١٤١٣هـ.
٥٦) الملل والنحل للشهرستاني، مؤسسة الحلبي، طبعة ١٣٨٧هـ.
٥٧) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم جامعة الإمام محمد بن سعود، ط الأولى، ١٤٠٦هـ.
٥٨) المنهاج شرح صحيح مسلم، المعروف بشرح النووي على مسلم للنووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثانية، ١٣٩٢هـ.
٥٩) الموافقات للشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان دار بن عفان، ط الأولى، ١٤١٧هـ.
٦٠) النكت على كتاب ابن الصلاح للحافظ ابن حجر العسقلاني، ت: ربيع بن هادي عمير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط الأولى، ١٤٠٤هـ.